مدخل إلى

الحريات العامة وحقوق الإنسان



تأليف الدكتور خضر خضر

المؤسسة الحديثة للكتاب
طرابلس - لبنان

الفصل الأول
الحريات العامة وحقوق الإنسان عبر التاريخ

الباب الأول : في مفهوم الحرية .

أ. الحرية، محاولة تعريف :

لا بد من الإشارة، منذ البداية بأن كلمة «حرية» تخرج عن إطار أي تحديد دقيق وجازم، لكونها على صراع دائم مع كل ما هو مقدّس، ولا شيء يحدّ من عمقها وإتساعها سوى المقدِسات، او بالأحرى ما تمنعه الشرائع السماوية التي انزلها الله، عزّ وجلّ، لخير العباد .

فهل نستطيع، والحالة هذه، القول بأن «**الحرية هي المقدرة المطلقة للسيطرة على الذات**»، وكيف يمكننا فهم ذلك ؟ .

إن نقل المناقشة، حول هذا التعبير، من الميدان الفلسفي الى الميدان السياسي – الإجتماعي يعيدنا الى موضوعية أكثر مادية وحسّية، ويقودنا الى الأخذ بمحاولات التعريف المتعددة التي طرحت لها .

ففي قاموسه الضخم والهام «المفردات التقنية والنقدية في الفلسفة» يطرح علينا اندريه لالاند André LALANDE محاولة تعريف للحرية من عدة جوانب :

فبالمعنى البسيط : الانسان الحر هو ذلك الذي لا يكون عبداً أو سجيناً . والحرية هنا هي تلك الحالة التي يستطيع فيها الإنسان القيام بما يريد، وليس بما يريده له الآخرون، أي أنها تعني عدم وجود أي إرغام خارجي .

وبالمعنى العام : هي حالة الإنسان الذي لا يتحمل أي قسر، والذي يتصرف وفقاً لإرادته وطبيعته .

وبالمعنى الإجتماعي : تعني المقدرة على القيام بكل ما لا يمنعه القانون، وبرفض ما يحرّمه هذا القانون .

وبالمعنى السياسي : تصبح الحرية مجموعة الحقوق المعترف بها للفرد، والتي تحدّ من سلطة الحكومة .

وبالمعنى البسيكولوجي والأخلاقي : تكون الحرية حالة ذلك الإنسان الذي لا يقدم على أي عمل، خيراً كان أم شراً، إلا بعد تفكير عميق، وبإدراك كلي للأسباب والدوافع التي جعلته يقوم بهذا التصـــرف[1].

هذا التنوّع في تعريف الحرية، من جوانبها المختلفة، يعكس تباين آراء المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا إيجاد تحديد دقيق لمضمون هذا التعبير . فأفلاطون[2] مثلاً، يعلّق أهمية كبرى على الإرادة الذاتية في الإختيار، ويعتبر بأن «**كل إنسان مسؤول عن خياره**» ، في حين يري ديكارت[3] أن « **الحرية تتلخص بالمقدرة على القيام أو عدم القيام بشيء معين**» . أي أننا لا نكون أحراراً، بحسب هذا المفهوم، إلا إذا أمتلكنا إمكانية معينة لتقرير مواقفنا . ويبقى السؤال المطروح هنا هو معرفة ما إذا كانت هذه الإمكانية ذاتية، أي متوفرة فطرياً لدى الإنسان، أم أنها خارجية، أي مكتسبة ؟.

أما كانت Kant [4] فيقول في كتابه «**نقد العقل العملي**» **critique de la raison pratique**، بأن «**الحرية هي خيار أخلاقي مع او ضد الخير، مع أو ضد العقل، مع أو ضد الكونية**» . بينما يعتبر سبينوزا[5] «**ان الحرية الإخلاقية تعني الخضوع للعقل، وان الإنسان الحر هو ذلك**

---

١. أنظر : أندريه لالاند، المرجع السابق، ص : ٥٥٩ -٥٦١ .

٢. افلاطون، فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط واستاذ ارسطو عاش بين (٤٢٨ و٣٤٨ ق.م.).

٣. رينيه ديكارت، فيلسوف، وعالم رياضيات وفيزياء فرنسي عاش بين (١٥٩٦ – ١٦٥٠ م).

٤. عمانوئيل كانت، فيلسوف الماني عاش بين (١٧٢٤ – ١٨٠٤ م)، ومن أهم مؤلفاته نقد العقل العملي، ونقد العقل المجرد .

٥. باروخ سبينوزا، فيلسوف هولندي عاش بين (١٦٣٢ – ١٦٧٧ م) ومن أهم كتبه «الأخلاق».

الذي يعيش وفقاً لتوجيهات العقل» . ولا يبتعد برغسون[1] كثيراً عن المفهوم الأفلاطوني أو الكانتي عندما يشدّد على حرية الأختيار لدى الفرد . فالحرية عنده هي واقعة «**إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحاً وجلاءً، ولكن ... عبثاً يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية، وتقرير لوجود الإنسان . إنها ليست موضوعاً يعاين، بل هي حياة تعانى**» .

وهكذا نرى أنه، وبحسب الزاوية التي ننظر منها الى فكرة الحرية، يمكن القيام بمحاولة لتحديدها إنطلاقا من الإعتبارات الفكرية، أو المادية الضاغطة على العقل الذي يقوم بمناقشتها . ومما لا ريب فيه بأن فكرة الحرية عرفت مفاهيم متعددة عبر العصور التي مرت بها الانسانية، حتى وصلت الى ما وصلت إليه الآن من قيمة مثالية وفلسفية كبرى .

فما هي أهم المراحل الإنسانية التي عولجت فيها قضية الحرية بشكل مباشر، وما هي المفاهيم التي أضيفت إليها ؟ .

لكن وقبل التطرق الى هذه المسائل، لا بد لنا من التوقف عند نقطتين هامتين : المعنى المطلق والنسبي للحرية، والحرية في مضمونها الإجتماعي، وشكلها البدائي .

ب. الحرية المطلقة والحرية النسبية .

إن من أبسط المرتكزات الفكرية للعقل الإنساني هي الإقرار بشمول مبدأ النسبية في الكون والطبيعة . فكل ما ندركه عن هذا الكون بتعقيداته الطبيعية، وبالقوانين التي تحكمه وتسيّره، هو إدراك نسبي الى حد بعيد . ونحن لا نستطيع فهم حدود المطلق لإنه يعبّر عن اللامتناهي واللا محدود . والمطلق، كمبدأ كوني شامل بحد ذاته، لا يمكن ان ينجم إلا عن إرادة مطلقة تمتلك بدورها حرية مطلقة، وهذا لا يمكن وجوده إلا في الذات الآلهية . فالله، عزّ وجل، خالق ومدبر الكون الأعظم، هو

---

١. هنري برغسون، فيلسوف فرنسي عاش بين (١٨٥٩ – ١٩٤١ م). ومن أهم كتبه : التطور الخلاّق، ورسالة في معطيات الوجدان البديهية .

وحده رمز الإرادة المطلقة، والحرية المطلقة، ولا شيء آخر سواه . وهذه الحرية المطلقة عبّرت عنها الديانات السماوية المقدسة بصورة واضحة . ولن ندخل هنا في إطار مناقشتها . ولسوف نشرح مفهوم هذه الديانات فقط من الزاوية الإجتماعية، أي من زاوية علاقة الإنسان بأخيه الإنسان . لإن علاقة الانسان بخالقه محدّدة عبر خضوع هذا الإنسان للنواميس والشرائع الآلهية التي تفرض عليه التعبير عنها بصيغ إجتماعية، وإنسانية، تتمثل في السلوك المتوجب عليه إتباعه على ضوء الخيار المطروح امامه بين الخير والشر . ولذلك، فاننا سنقول بأن حركة الإنسان في الطبيعة والمجتمع هي حركة نسبية، وكل ما ينجم عنها هو نسبي ايضاً . فهو لا يستطيع، مثلاً، التحرك أمام قانون الفناء أو الموت إلا عبر مرحلة زمنية معينة، ومحدّدة بجملة من العوامل والظروف الخارجية . ومقاومته لقانون الثورات الطبيعية، كالزلازل والفيضانات، هي شبه معدومة . ولذا، فإن حريته تكون نسبية تماماً، فيما يتعلق بوجوده الذاتي، أمام هذه الظواهر أو القوانين . فهو وإن إستطاع الإبتعاد عن مجاري المياه الكبرى التي تهدده بالفيضان، فإنه لا يستطيع إطلاقاً درء الفيضانات الأخرى التي يمكن أن تسبّبها السيول الناجمة عن الأمطار الغزيرة الخ ... أي أن إرادته، وحريته، مقيدتان هنا بعوامل طبيعية تخرج كلياً عن سيطرته وتؤكد مبدأ نسبيتهما .

ج. الحرية في مضمونها الإجتماعي .

أما في الميدان الإجتماعي، فإن حرية الإنسان تتخذ شكلاً مختلفاً كلياً عن ذلك الذي ترتديه أمام الطبيعة . لأن الحرية الإنسانية لا تبرز، بشكل واضح، إلا بمضمونها الإجتماعي . والإنسان، يكتسب صفته الإنسانية أصلاً من خلال واقع إجتماعي معيّن . وبدون هذا الواقع الإجتماعي ليس ثمة وجود لهذا الإنسان . فنحن من خلال معرفتنا لتاريخ التطور البشري لم نستطع التعرف إطلاقاً على انسان عاش لوحده معزولاً عن غيره من البشر . ولم نكتشف الصفة الإنسانية لهذا الكائن الحي، إلا من خلال صورته الإجتماعية الموسومة بوعي معيّن .

فالمجتمع هو الذي يمنح الصفة الكيانية للفرد، كمخلوق عاقل يتصف بخصائص معيّنة تتحدّد سلباً أو إيجاباً بالمقارنة مع القيم السائدة بين الجماعة . وبدون هذه القيم ليس هناك أي معنى للسلوك الإجتماعي، مهما كانت طبيعته . ولذلك، فان الحرية، كمفهوم، تنبع أساساً عبر وعي المجتمع لها في مرحلة محدّدة من مراحل وجوده .

وفي هذا الإطار يقول الفيلسوف والاقتصادي البريطاني جون ستيوارت ميل[1] : «**إن النطاق المناسب للحرية الإنسانية هو حرية الضمير بأشمل معانيها، وحرية الفكر والشعور، وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كل الموضوعات، سواء أكانت عملية، ام تأملية، أم علمية، أم أخلاقية، أم لاهوتية . وانٍ أيِ مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحريات لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً بمعنى الكلمة أياً كان شكل الحكومة القائمة فيه . والحرية الوحيدة التي تعد جديرة بهذا الأسم إنما هي تلك التي نؤكد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التي نؤثرها، طالما كنا لا نحاول أن نستلب الآخرين مصالحهم، او ان نقف حجر عثرة في سبيل حصولهم على تلك المصالح، او أن نعرقل جهودهم التي يبذلونها إبتغاء تحقيقها**»[2] . أي أنه يحوّل العلاقة بين الفرد والمجتمع الى علاقة جدلية تحدّد مستوى الحرية الذي بلغه هذا المجتمع عبر مسيرة تطوره . وبطريقة مشابهة يرى برونيسلاف مالينوفسكي بأن «**الحرية هي تلك الأحوال الإجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدّد غاياته بالفكر، وان يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها**» . أي أنِ الحرية بالنسبة له هي مفهوم إجتماعي بالدرجة الأولى، وليست شعوراً فردياً خاصاً، منفصلاً عن البيئة التي يعيش فيها هذا الانسان، والأحوال الإجتماعية التي ترتبط بها حياته أشد الإرتباط .

---

١. جون ستيوارت ميل، فيلسوف واقتصادي بريطاني عاش بين (١٨٠٦ – ١٨٧٣ م) من أهم مؤلفاته : مبادئ الإقتصاد السياسي .

٢. أنظر : كريم يوسف أحمد كشاكش : الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ص ٢٦ – ٢٧ .

أما هارولد لاسكي، الفيلسوف العمالي البريطاني، فانه يحدّد في كتابه «الحرية في الدولة الحديثة»[1] «**الحرية بأنها تلك الأحوال الإجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تكبّل قدرة الإنسان على تحقيق سعادته**» . وهو، بالطبع، يجد في النظام الإقتصادي الإشتراكي شرطاً أساسياً من شروط توفر الحرية وضمانها . لأن الإستغلال الإقتصادي يكبح قدرة الإنسان على التحرر، ويمنعه من التفتح والتطور بسبب حالة الغبن، وبالتالي البؤس الذي يمكن أن يرميه فيها هذا الإستغلال .

وهكذا تكون الحرية مفهوماً حياً مرتبطاً بالمجتمع، وعلاقة من العلاقات التي يؤسّسها هذا المجتمع، وليست شيئاً خارجاً عنه . وكلما تطور المجتمع بعلاقاته الداخلية، كلما تطور بالتالي مفهوم الحرية فيه . وفضلاً عن كونها علاقة إجتماعية، فإنها أيضاً قيمة فردية . ولذا، فإن كل فرد ينظر الى صورة من الحرية تختلف بإختلاف هذا الفرد عن سواه في نفسيته، وتربيته ووضعه الإقتصادي الخ .

وهي أخيراً قيمة مثالية عليا، والإنسان يبقى في نضال مستمر لتحقيق القيم والمثل التي يؤمن بها . ومعركة الإنسان في وجوده كانت، ولا تزال، من أجل تحقيق قيمه ومثله . ولن تنتهي هذه المعركة حتى ينتهي الإنسان من الوجود .

فكيف تطورت الإنسانية عبر مراحلها الحضارية المختلفة حتى وصلت إلى ما نحن عليه من إعتراف قانوني بحريات الإنسان وحقوقه.

د. الحرية في شكلها البدائي .

قد يكون من الصعب جداً الكلام بدقة عن بداية نشوء المجتمعات الإنسانية، بسبب قلة المعلومات المتوفرة في هذا المجال . إلا أن معظم الباحثين يجمعون على إعتبار العصر الحجري الأول كأول مرحلة في مراحل التجمع البشري .

---

١. أنظر د. منيف الرزاز : الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة ص : ٢٢، حيث يرد ذكر كتاب الحرية والحضارة لمالينوفسكي، وأيضاً كتاب «الحرية في الدولة الحديثة» لهارولد لاسكي .

وبعكس التصور السائد لدى البعض، فإن هذه التجمعات لم تكن تعيش في حالة إنفلاشية مطلقة دون قيد أو وازع، بل كانت تخضع في تصرفاتها وعلاقاتها لنوع من القوانين غير المكتوبة التي ولدتها الأساطير، ونقلها الأجداد، ونوع آخر من القوانين الوضعية أو الأعراف الموجودة في قلب العادات التي تحدّد أسلوب التصرف تجاه كل ظرف، والتي كانت تتغيّر طبقاً للأوضاع المستجدّة . لكن، وفي كل موقف كان الخضوع للعادات والتقاليد شبه إجماعي . ولعل من المفيد الإشارة هنا الى أن هذا الخضوع كان ناشئاً عن توافق ضمني بين أفراد الجماعة – حيث لم يكن هناك سلطة محددّة تقوم بفرضه بالقوة – الذين قرروا الإلتزام به، بكل حرية، للتعبير عن وجودهم . فالمجتمع البدائي كان يعرف نوعاً من الحرية المنظمة التي سمحت له بالتطور . وكان لهذه الحرية وجهاها الإيجابي والسلبي : من الناحية الإيجابية كان بمقدور كل فرد المساهمة باتخاذ القرارات المتعلقة بمصير الجماعة، والتي كانت تتم عادة بالإجماع . ومن الناحية السلبية لم يكن احد يمتلك الحق بانتهاك الإستقلال الذاتي الفردي أو العائلي للآخرين . واذا ما تصور فرد ما أو عائلة بأن ضغط الجماعةعليه أصبح كبيراً فإنه يستطيع تركها والرحيل الى مكان آخر . فالفوضى غير مقبولة في إطار الجماعة لإنها مميتة .

وبقول آخر، كان المجتمع البدائي يطبق النظام الديموقراطي من حيث لا يدري . فأثناء توزيع المهام، في مناسبة معينة، مثل الذهاب لصيد الطرائد الكبرى، كان بعض الأفراد يأمر، وبعضهم الآخر يطيع . وكان الذين يطيعون يبررون ذلك بمقدرة او أهلية أولئك الذين يأمرون . فالمهمة تتطلب التعاون الذي لا يمكن ان يتم إلا بالتشاور .

وتنتهي مدة هذه القيادة، أو الرئاسة، على الجماعة بانتهاء المهمة التي أنشئت من أجلها . فالسلطة ليست موجودة بصورة دائمة، لا على المستوى الفردي ولا على المستوى الجماعي . وكل ما في الأمر أن بعض الأفراد ممن تتوفر لديهم مقدرات الذكاء، والمعرفة، والتجربة، يستطيعون البروز في فترات معينة ليتحملوا مسؤولية القيادة في أمر محدد . إلا أن توفر هذه الميزات لدى شخص معين لا يمنحه أبداً **سلطة إرغام الآخرين على القيام بعمل لا يريدونه** . فهو ينصحهم، ويحاول

إقناعهم بفائدة التصرف بطريقة معينة أثناء تأديتهم لمهمتهم لكنه لا يستطيع إجبارهم . وحتى في حالة قيام أحد أفراد المجموعة بقتل شخص آخر فإن المذنب لا يلمس، بل يترك لغضب الآلهة وعقابها، لإن الجريمة المرتكبة تندرج هنا في سياق الأعمال الخطرة جداً على مصلحة الجماعة، وتتجاوز أية عقوبة إنسانية .

لقد إستطاع هذا المجتمع البدائي تنظيم اموره الذاتية بصورة عقلانية جداً أمنت له حداً أدنى من التماسك، والتطور النسبي والإزدهار. فالجماعة كانت تعرف أدق تفاصيل البيئة المحيطة بها مباشرة . وهذه البيئة كانت تكفي كل الحاجات الضرورية للبقاء . أو ليس الإزدهار من الناحية الإقتصادية هو تلك العلاقة القائمة بين الحاجات والموارد ؟. على الصعيد الإجتماعي كان هناك نوع من تقسيم العمل . فالرجال يقومون بالأعمال التي تتطلب الحركة والقوة مثل الصيد . والنساء تقوم بالقطاف والإهتمام بالأطفال . إلا أن العائلة لم تكن قد إتخذت بعد، في تلك المرحلة، صيغة متقدمة من التماسك والتلاحم . فالزواج يمكن أن ينهار لأي سبب . وحالة الفراق بين الشريكين، أي الطلاق، كانت قاعدة سائدة . فالرجل يستطيع ترك شريكته نهائياً، والإبتعاد عنها متى يشاء، مثلما يستطيع الخروج من الجماعة والرحيل عنها متى رأى أنها لم تعد تؤمن له الميزات، أو الضمانات التي يبحث عنها[1] .

الباب الثاني : الحريات العامة وحقوق الإنسان في الحضارات القديمة .

أ. التطور الإجتماعي في مصر القديمة .

عرف مجتمع الفراعنة في مصر تطوراً إجتماعياً ملحوظاً بالمقارنة مع ما سبقه من مجتمعات بدائية . فقد إستطاع الفراعنة تنظيم مجتمعهم على أسس بسيطة تؤمن فرض سلطة مطلقة من جانب

---

١. أنظر : تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة من ص: ٢٣ الى ص:٣١ .

الفرعون على شعبه، مثلما تؤمن نوعاً من العدالة العامة لأفراد المجتمع. وكانت سلطة الفرعون ذات منشأ ديني، أي آلهي . فالملكية جاءت بقرار من الآلهة، واختارت الملك مينس ليعبّر عن وجودها على الأرض . إذن الملك كان آلهاً في حياته وبعد مماته . وحياته تتصف بحياة الآلهة نفسها . ولذا يقوم بتعيين مراتب ودرجات الكهنة الذين يقومون على خدمة الآلهة في المعابد، ويتقبلون من الناس القرابين التي تقدم على مدار أيام السنة بإسمه . وإضافة الى هذه الوظيفة الدينية الأساسية، كان للفرعون وظيفة عسكرية تتلخص بحماية شعبه وبلاده من الأخطار الخارجية .

أما الوظيفة السياسية للملك فكانت ترتكز على مسألتين : إستتباب الأمن والنظام في البلاد، وإشاعة العدل بين الرعية . فالفرعون صاحب السلطة المطلقة التي لا حدود لها، باعتباره آلهاً، مسؤول عن تأمين الإدارة المركزية الجيدة التي تتولى شؤون الدولة، **وعن تطبيق العدالة بشكل دقيق وصارم** .وبما ان الكلمات التي ينطق بها تصدر عن آله، فإن «**كل ما يتفوّه به صاحب الجلالة يجب ان يتم، وأن يتحقق فوراً**» . وهو يتصرف بالشكل الذي يريد ويرغب، وليس هناك من قوة تستطيع إجباره على القيام بما لا يرضى به . **وإرادته هي القانون** . وعلى المواطنين الخضوع لهذه الإرادة مهما كانت قاسية، لأن هذه الإرادة لا يمكن أن تتوخى سوى سعادة الشعب . فالآلهة لا تتصرف الا ضمن إطار الحق، ولتكريس هذا الحق، وإعلاء شأنه في المجتمع .

ومما لا شك فيه بأن مصر الفرعونية عرفت الى جانب الأعراف المحلية السائدة، والناجمة عن طبيعة المجتمع الزراعي في دلتا النيل، مجموعة من الشرائع والقوانين التي سنها النظام الملكي المركزي . ويقال بأن الفرعون «بوخوروس» الذي تولى عرش مصر في اواخر القرن الثامن قبل الميلاد، أعطى البلاد دستوراً ينظم الحياة التجارية فيها. ومع ان الفرعون كان يسمح للمواطنين برفع شكاواهم ضد الولاة، أو حكام المناطق، مباشرة إليه، وكان يعاقب بقسوة أولئك الولاة الذين يقومون بممارسات تعسفية بحق الشعب، إلا أن هذا الأمر ما كان إلا ليزيد من سلطة الفرعون باعتباره الموجّه الأول للحياة العامة في البلاد،

ومن تكريس الخضوع الشعبي التام للأوامر والتعليمات التي يصدرها . فالفرعون هو ملك ومالك البلاد وما عليها من حجر وبشر .

وبموجب هذه السلطة المطلقة التي يمتلكها كان الفرعون يدير شؤون البلاد بصورة مباشرة، وبمعاونة وزراء يعيّنهم ويقيلهم على هواه.

وليس هناك من مجال لممارسة الحرية الفردية الإجتماعية او الاقتصادية أمام الفرعون . فهو يحدّد دور الأفراد والفئات في المجتمع. ويعيّن لكل عامل نوعية العمل الذي عليه القيام به، والأجر الذي يجب أن يتقاضاه . وهو يفرض القيام بأعمال السخرة في مراقبة أقنية الري، وإنشاء السدود وغيرها . ومن واجب الطبقات الشعبية ان تتحمّل كل أنواع المشاق في سبيل الفرعون والبلاد .

والفرعون هو صاحب التجارة الخارجية . وليس من حق أحد سواه القيام بالمبادلات مع الخارج . فهو يصدّر ما يفيض من الانتاج الزراعي، أو بعض المعادن، ويستورد بالمقابل الحاجات والسلع التي يحتاجها . وهو وحده يمتلك الوسائل لممارسة هذه التجارة، من أساطيل بحرية، أو قوات عسكرية تواكب القوافل التي تسافر عبر الصحراء .

المجتمع الفرعوني كان منظماً بشكل جيد ودقيق . فالأسرة ترتكز على أعراف وتقاليد تعطي دوراً مرموقاً للمرأة «**سيدة البيت**» . ويبدو أنه كان لدى المصريين في ذلك العهد نوع من عقد الزواج الذي يحدّد مساهمة كل من الزوجين المادية، ويسمح لكل منهما بالإحتفاظ بملكية ما يقدمه . وعندما يتوفى الزوج، وليس هناك من بين ابنائه من بلغ سن الرشد، فإن السلطة العائلية تنتقل الى الأم التي تدير شؤون الأسرة داخل البيت، وحتى خارجه أي في العلاقة مع السلطة والحكومة .

الإهتمام بالأطفال كان صفة مميّزة من صفات المجتمع الفرعوني. فالأطفال يحاطون بعناية خاصة وعطف كبير . وكان الأبن عندما يبلغ سن الرشد يقوم، في حال وفاة والده، بدور ربّ الأسرة تجاه أمه وإخوته. ولعل الاهتمام بإنجاب الأولاد كان نابعاً من حرص الإنسان المصري على دوام أسرته، وعلى وجود ابناء يؤمنون لوالدهم دفناً لائقاً، حين وفاته، بما يتناسب والطقوس الدينية .

أما عناصر المجتمع الفرعوني الأخرى فكانت تتمثل بـــ:

١. العمال : الذين كانوا يعيشون في أوضاع صعبة بسبب قيامهم بأشغال قاسية مثل العمل في المناجم والمقالع . وفقط الحرفيون كانوا في وضع إجتماعي جيد بسبب حاجة البلاط والطبقات الميسورة لخدماتهم .
٢. الفلاحون : ويعملون لدى الاقطاعيين الذين كانوا يتقاسمون معهم المحاصيل، ويخضعونهم لأعمال السخرة في السدود وأقنية الري.
٣. الجنود : وينقسمون الى قسمين : جنود الصف الذين كانوا غالباً من المرتزقة، والذين كان الفرعون يعطيهم بعض الأراضي الصغيرة كإقطاعيات من اجل زراعتها وإستثمارها، ويسمح لهم بتوارثها مع ابنائهم، حيث كان الولد يحل محل أبيه في الجندية والزراعة . والضباط الذين ينتسبون الى الأسر العريقة التي كانت دائماً في خدمة الجيش والإدارة . وهؤلاء كانوا يتمتعون بوضع إجتماعي جيد يستفيدون فيه من الإقطاعيات الكبرى التي كان يمنحها لهم الفرعون، ومن الهدايا والأموال التي كان يغدقها عليهم .
٤. الكتبة : والكاتب في المجتمع الفرعوني يحتل مكانة مرموقة في الدولة والمجتمع، ويأتي غالباً من نفس الأوساط الإجتماعية التي يأتي منها الكهنة، وهو مؤهل لإحتلال أعلى المناصب الإدارية بحسب قربه من البلاط والفرعون على غرار الكهنة.
٥. الكهنة : وهم أعلى طبقة في المجتمع . ويمارسون تأثيراً شديداً على الفرعون باعتبارهم القيّمين المباشرين على خدمة الآلهة، وعلى الشعب المتمسك الى درجة كبرى بعقائده الدينية المقدسة[1].

---

١. أنظر تاريخ الحضارات العام، المرجع السابق، من ص : ٣٩ وحتى ص : ١٣٢ .

ب. حضارة بلاد ما بين النهرين .

إن وجه الشبه بين الحضارتين الفرعونية والأشورية كبير جداً . ولعلّ السبب في ذلك يعود الى العلاقات التجارية التي كانت قائمة بين المنطقتين، الأمر الذي أدّى الى تفاعل فكري وثقافي واسع .

فعلى غرار النظام المصري، كان النظام الملكي في بلاد آشور يستند الى القوة العسكرية والى الحقِ الآلهي . «**لقد هبط النظام الملكي من السماء، والملوك هم نواب الإلَه آشور . والآلهة هي التي تعيّن الملك . فهي تلفظ اسمه، وتنظر إليه بعطف وحنان**» .

لكن، وفي حين نرى الفرعون المتحدر من صلب الآلهة يرتقي، حين إعتلائه العرش، الى مصاف الآلهة، ليستمر كذلك حتى بعد وفاته، فإن الملك في بلاد ما بين النهرين هو ممثل الآلهة لدى البشر، ومندوب البشر لدى الآلهة . فحمورابي، مثلاً، عندما أعلن قانونه كان بذلك يريد إرضاء الإلَه شمش، الإلَه الشمس، الإلَه العدل، «**وان يؤمن الحق في البلاد، ويقضي على فاعل الشر والرذيلة، ويمنع القوي من إلحاق الأذى بالضعيف**» .

ويتمتع الملك بوظيفتين أساسيتين : دينية وعسكرية .

فمن الناحية الدينية يتبوأ الملك منصب الكاهن الأكبر للإلَه الوطني. ويسهر شخصياً على خدمته ويقدّم بنفسه طقوس العبادة، ويعيّن الكهنة الذين يتولون تدبير أملاك المعابد والهياكل وأمورها، ويقومون بواجبات الطقوس الدينية اليومية، وممارسات التوجيه .

ومن الناحية العسكرية، يكون الملك دائماً على رأس قيادة جيشه. وهو الذي يحقق النصر في الحرب لهذا الجيش .

وكما في مصر الفرعونية، يقوم الملك بالإشراف على الإدارة، ويجعل من قصره مركزاً لكبار موظفي الدولة الذين يقومون بتسيير الشؤون العامة . وهم في الحقيقة يخدمون الملك لأنه ليس هناك تمييز بين املاك العاهل الشخصية، وبين أملاك الدولة . كما يقوم الملك بتعيين الولاة أو الحكام في المناطق ويعزلهم عندما يشاء .

ويظهر تأثير الملك، بشكل بارز جداً في ميدان القضاء، لأن العدالة تتحد ذاتياً بإرادة الآلهة التي لا يحق للبشر مناقشتها او الإعتراض

عليها. هذا التماثل بين العدالة والإرادة الآلهية سيسمح لحمورابي، وهو الملك المشترع، بإستغلال سلطاته القضائية من أجل توحيد وتوطيد سلطته المركزية .

١. **شريعة حمورابي :**

اكتشفت شريعة حمرابي في مدينة سوسة الفارسية، التي كانت مقراً للأمبراطور داريوس، في عام ١٩٠٢ من قبل بعثة آثار فرنسية . وهي مكتوبة بالنقش المسماري على مسلّة، ذات رأس دائري، من حجر الديوريت الأسود، وبطول مترين وخمسة وعشرين سنتيمتراً . وعليها ٣٦٠٠ سطر يعالج ٢٨٢ قضية تتعلق بمختلف المسائل القانونية التي تتراوح بين تأمين استمرار الأسرة بواسطة الولد، وتأمين الملكية مهما إتخذت من اشكال، والعقوبات الدقيقة بحق المذنبين بحسب طبقتهم الإجتماعية التي تقسمها هذه الشريعة الى ثلاث طبقات : الأحرار، والطبقة الوسطى، والعبيد .

أ. **الأحرار :**

وهم الطبقة العليا في المجتمع، او المواطنون الذين يتمتعون بحقوق كاملة تميّزهم عن طبقتي الوسط والعبيد، ولا سيّما لجهة التعويضات عن الأذى الذي يمكن ان يلحق بهم من جراء عمل معين . فمن يقتل إبن رجل حر يُقتل إبنه . ومن يكسر ذراع رجل حر تكسر ذراعه . وهنا طبق قانون العين بالعين والسنّ بالسنّ بدقة بالغة . أما إذا قام رجل ضرب إبنة رجل حر وسبّب لها إجهاضاً فإن عليه أن يدفع لها عشرة مثاقيل من الفضة، ويتدنى هذا التعويض الى النصف بالنسبة لإبنة رجل من الطبقة الوسطى، والى مثقالين فقط إذا كانت إبنة عبد الخ ...

ويظهر هذا التفاوت بين الأحرار والطبقات الأخرى في الأجر المستحق لقاء إحدى الخدمات، إذ يقبض الجراح الذي أجرى عملية ما لرجل حر عشرة مثاقيل، وخمسة من رجل وسط، ومثقالين من عبد .

ب. الطبقة الوسطى :

وهذه الطبقة ليست واضحة المعالم لجهة تكوينها . وليس هناك ما يدل على أصلها، أو التأكد من أنها حصرت بمهن محددة . ويبدو أن العبيد السابقين، أي أولئك الذين استطاعوا شراء حريتهم او الحصول عليها بطريقة أو بأخرى، كانوا يؤلفون السواد الأعظم لهذه الطبقة . وامتيازاتها تساوي نصف امتيازات طبقة الأحرار، واكثر من ضعفي إمتيازات طبقة العبيد .

ج. العبيد :

كان العبد في الدولة البابلية يحتل منزلة وسطى بين المعادن الثمينة والحيوانات الأليفة الهامة في الحياة العائلية . فثمنه، وهو عشرون مثقالاً، يساوي ثمن حمار، ويقل بكثير عن ثمن ثور . وهو مثل هذه الكائنات يباع، ويستبدل، ويرهن، ويودع . وتتم هذه الصفقات بموجب عقود مكتوبة . ويكفل البائع حقوق المشتري، إن وجدت عيوب مستورة في العبد، لمدة حدّدها القانون بشهر واحد .

وتتكون طبقة العبيد من أسرى الحرب، أو من عمليات الشراء القانونية لهم التي تتم خارج حدود البلاد . وهم يتوالدون كعبيد حتى فترة إنعتاقهم، أو كأحرار أصبحوا عبيداً في حالة قيام رجل حر ببيع أولاده . لأن الرجل الحر، وبسبب قانون حمورابي، يتمتع بسلطة مطلقة على أولاده حتى زواجهم، ويعتبر الأولاد، الذي هم ثمرة زواج رجل حر مع خليلة عبدة، عبيداً لا يعتقون الا عند وفاة والدهم، علماً بأن والدتهم تصبح حرة منذ اليوم الأول لزواجها .

ويستطيع العبد أن ينال الحرية إذا ما قام سيده بوهبه إياها دون مقابل أو مقابل مبلغ ما . كما يمكن ان يحصل العبد على حريته عن طريق شرائها بالمال، الذي يمكن أن يقترضه من الهيكل، أو عن طريق خدمات استثنائية يقدمها لسيده .

٢. الأسرة في شريعة حمورابي .

يعطي قانون حمورابي المرأة استقلالاً لشخصيتها القانونية، ولا سيّما في موضوع ادارة أملاكها . فللمرأة الحرية الكاملة بالتصرف كما تريد بكل أملاكها من اموال منقولة أو ثابتة .

والعقد هو شرط ضروري وأساسي في الزواج . والمرأة ليست مسؤولة عن ديون زوجها التي سبقت الزواج، ولكن ينفذ عليها مبدأ التكافل والتضامن للديون التي تعقد بعد الزواج . وإذا كان الزوج جنديا وأستدعي للخدمة فيعود للزوجة آنذاك حق إدارة املاكه إن لم يكن له ولد بلغ سن الرشد، وتصبح الزوجة في هذه الحالة مالكة لثلث الريع .

الزواج من إمرأة واحدة هو القانون السائد . إلا أن عقم الزوجة ومرضها هما من أسباب الطلاق . ويسمح القانون للزوج، إن لم ينجب أولاداً من زوجته أو من خليلته، أن يدخل الى بيته زوجة ثانية من أجل تأمين ذريته . كما يسمح له بالتبني إذا أراد . ويتم التبني بموجب عقد، وإذا تنكر المتبني لأسرته الجديدة فإنه يباع كعبد .

ويمكن للمتبني، إن رزق بالأولاد لاحقاً، أن يفسخ العقد، ولكن شرط ان يعطي للمتبنى الذي يرذله ثلث الحصة الإرثية القانونية باستثناء الأملاك الثابتة . وتحدد النصوص القانونية كيفية توزيع الإرث بين الزوجة والأولاد، كما تحدد الهبات التي يقدمها الزوج لأولاده أو حتى للغرباء .

وتبقى قيمة شريعة حمورابي في كونها اول محاولة مكتوبة، تصل إلينا بصورتها الواضحة المباشرة، إستطاعت ان تنقل الأعراف المتوارثة عبر العهود التاريخية السابقة لها، كالعهد السومري والآكادي، لتصيغها في قواعد قانونية إلزامية محددة بشكل دقيق .

ومن المدهش، أن هذه التنظيمات القانونية، ما خلا بعض الاستثناءات، يمكن أن تطبق على القواعد العامة في أي تشريع معاصر[1].

---

١. المرجع السابق، من ص : ١٣٦، وحتى ص : ٢٠٠ .

ج. الشكل الديموقراطي للحرية في بلاد اليونان .

ترتكز الحضارة اليونانية في تطورها التاريخي على المدينة أو البولس Polis التي كانت تشكل وحدة سياسية مستقلة بحد ذاتها، أي دولة تتجمع فيها كافة النشاطات الأساسية من إقتصادية، وسياسية، وفكرية، ويمارس فيها الشعب سلطات الحياة الجماعية .

وكانت الدولة – المدينة تتمتع بسيادة مطلقة على الكائنات والأشياء. وتستمّد سيادتها من النواميس، والشرائع، والعادات التي تسمو، بالإحترام الذي توحيه والنفوذ الذي تفرضه، على كل الإرادات الفردية . وخاصية هذه المدينة اليونانية (أثينا – اسبارطة) هو أنها جمهورية، ترفض الملكية الوراثية، وتجهل معنى الحكم الفردي . فالجماعية في إدارة الشؤون العامة هي السمة السائدة .

وتقوم الدولة – المدينة في وجودها الوطني والسياسي على ثلاث مؤسسات :

١. الجمعية أو المؤتمر الشعبي الوطني العام :

وهي مفتوحة أمام كل المواطنين الأحرار البالغين سن الرشد . ويتمتع جميع الأعضاء فيها بحقوق متساوية، وخاصة حق إبداء الرأي . وعضوية الجمعية تعني حق الاشتراك في حياة المدينة السياسية، وهو حق شخصي لا يمكن تفويضه لشخص آخر . ولعل سبب غياب النظام الإنتخابي او التمثيلي في الجمعية، يعود بالدرجة الأولى الى حرص المواطنين على معالجة شؤونهم العامة بأنفسهم، دون ان يكون هناك وسيط بينهم وبين الدولة .

٢. المجلس أو الحكومة :

وهو الجهاز السياسي الثاني في دولة المدينة . ودوره، يكون أحياناً، اهم من دور الجمعية . فهو يراقب نشاط القضاة المدنيين، ويؤمن الأعمال الإدارية الجارية، وتنفيذ مقررات الجمعية، ويقوم بتوجيه سياسة المدينة العامة . وهو يمارس صلاحياته لمدة سنة كاملة.

٣. القضاة المدنيون :

ويختلف عددهم، وطريقة وشروط تعيينهم، وتوزيع الصلاحيات فيما بينهم من مدينة لأخرى . وهم مسؤولون عن أعمالهم اثناء ولايتهم، وبعد إنتهائها . وغالباً ما اعتمدت القرعة في تعيين المستشارين والقضاة، باستثناء اولئك الذين تستلزم مهامهم معارف فنية محددة، كالرؤساء والقادة العسكريين مثلا . فالقاضي المدني كان بمقدوره تسلّم بعض المسؤوليات العسكرية .

هذه الممارسة المباشرة للديموقراطية كانت نتاجاً لترسّخ مبدأ أساسي في الفكر اليوناني، هو مبدأ مساواة المواطنين الأصيليين أمام النواميس أو الشرائع . في حين بقيت هذه المساواة بعيدة عن بعض الفئات الإجتماعية الأخرى[١].

فكيف كان ترتيب المجتمع اليوناني في المدينة .

قد يكون من المفيد القول بأن التقسيم الطبقي أو الإجتماعي لم يكن واحداً في كل المدن اليونانية . ففي حين عرفت اسبارطة، مثلا، ثلاث طبقات ما خلا الآرقاء أو العبيد، فان اثينا عرفت طبقتين فقط . فمجتمع اسبارطة كان يتألف من المواطنين، والطبقة الوسطى، والفلاحين، ومجتمع أثينا كان يتألف من المواطنين والأجانب .

كان المواطنون في اسبارطة يخضعون، منذ بلوغهم سن السابعة وحتى سن الرشد، لنظام خاص من التربية والتدريب العسكريين . ويبقون في خدمة المدينة، كجنود، حتى سن الثلاثين . وبعد هذا العمر وحتى بلوغهم سن الستين كانوا يتحولون الى فرقة الإحتياط التي تهب لحمل السلاح دفاعاً عن المدينة كلما تهددها خطر خارجي أو داخلي . وتعيش هذه الطبقة من ريع أراضيها التي يقوم العبيد بزراعتها . فهل كان هؤلاء المواطنون أحراراً في تصرفاتهم وحياتهم الخاصة ؟

إن الخضوع لرعاية دولة – المدينة منذ الصغر، وإدخال الأطفال الى المدارس العسكرية الخاصة، وعدم ممارستهم لأي مهن أو أعمال أخرى كان يحولهم الى مواطنين من نوع خاص يؤمنون باطلاقية سلطة

---

١. المرجع السابق، من ص: ٣١٢ وحتى ص : ٣٥٤ .

الدولة، وسمو إرادتها على أي إعتبار آخر، بما في ذلك الأفراد أنفسهم. فالمدينة أولاً، والفرد ثانياً[1].

هذه الدولة- المدينة التي كانت تحرم مواطنيها من حريتهم الجسدية والفكرية وهم بعد أطفالاً، كانت تمنحهم من جهة أخرى إمتيازات خاصة. فالوظائف الأساسية، التشريعية والسياسية، والإهتمام بالشؤون العامة هو من حقهم لوحدهم دون الطبقات الأخرى .

فالطبقة المتوسطة، التي كانت تنعم بالحرية الكاملة في ميدان النشاط الاقتصادي، لم يكن لها الحق في التعاطي بالشؤون السياسية العامة .

أما طبقة الفلاحين فكانت أقرب في وجودها الى طبقة العبيد منها الى طبقة المواطنين العاديين، وكل ما كان يفرّقها في وجودها عن الأرقاء هو إسمها وانتماؤها الى مواطنية المدينة من الناحية الحقوقية[2].

في اثينا كان الوضع مختلفاً .

فالمواطنون الأصيلون كانوا يتمتعون بكامل حقوقهم السياسية والمدنية ابتداء من سن الرشد حيث يسمح لهم بالمساهمة المباشرة في شؤون المدينة . وهم لا يخضعون في تربيتهم لأي توجيه مسبق . وليس هناك تمييز بين فرد وآخر في الحقوق . وجميعهم أعضاء أصيلون في المجلس حيث يعبّرون عن آرائهم بحرية ومساواة .

أما الأجانب فيتألفون من الأحرار غير العبيد الذين إستطاعوا إيجاد «كفيل» أثيني كي يسمح لهم بالعيش داخل المدينة . ومن لم يكن يتمتع بحماية مواطن أثيني كان يعرّض نفسه للإمتلاك من قبل الآخرين، أو للبيع كرقيق . وكان يسمح لهؤلاء الأحرار بممارسة بعض المهن الحرة والتجارة وغيرها .

أثينا الديموقراطية لم تلغ الرق . ومثلها مثل إسبارطة كانت تجد فيه وسيلة لإزدهار المجتمع . فالمواطنون الأصيلون مهتمّون بالقضايا السياسية التي لا تسمح لهم بتعاطي الأعمال اليدوية . ولذا هم بحاجة

---

١. أنظر : د. نقولا عطية : النظم والمذاهب وتطورها في العالم القديم والحديث ص :٥٠.

٢. المرجع السابق ص : ٥١ .

للعبيد والأرقاء لتأدية هذه الأعمال . وكان بمقدور هؤلاء العبيد استرداد حريتهم بموجب وصية من اسيادهم، أو عن طريق شراء هذه الحرية، أو بقرار من الدولة لمكافأتهم على خدمات قدموها لها، أو لضمّهم الى الجيش كجنود . إلا أنهم، وفي كل الأحوال، كان عليهم البقاء مرتبطين بأسيادهم حتى في مرحلة إنعتاقهم من العبودية[1].

د. الحريات في روما القديمة .

عرفت روما أنظمة سياسية متعددة[2] خلال حقبتين تاريخيتين هامتين : الحقبة القديمة السابقة للميلاد، وتمتد على مدى سبعة قرون ونصف تقريباً، والحقبة المترافقة مع ظهور وإنتشار الديانة المسيحية والتي إستمرت حتى بداية القرن الخامس .

ويعود هذا التقلب في النظام السياسي الى طبيعة تطور الدولة الرومانية نفسها التي إنطلقت في غزوات محدودة الى المناطق المجاورة، قبل أن تمتد في فتوحات كبرى متشعّبة الإتجاهات، ولا سيمّا ناحية المشرق الذي كانت ثرواته في اساس قوتها وعظمتها . ومن الطبيعي أن يترافق هذا التطور السياسي مع تبدّل هام في المفاهيم والأنظمة الإجتماعية السائدة، لا سيمّا وأن روما أدخلت شعوباً متنوعة تحت سيطرتها، مما حتّم عليها مراعاة اوضاع هذه الشعوب، وإيجاد القواسم المشتركة معها .

التطور الذي شهدته روما شمل ميدانين اساسيين: المضمون الديني للسلطة، وتنظيم الأعراف والعادات التي كانت قائمة على التقليد الشفهي في إطار قوانين مكتوبة .

فالسلطة، التي كانت إبان الملكية تتسم بطابع ديني يوكل الى العاهل مهمة الوسيط بين الشعب والآلهة الى جانب دوره السياسي، شهدت في عهد الجمهورية فصلاً تاماً بين ما هو سياسي وما هو ديني، ووجهت الدولة بإتجاه علماني . وأصبح القنصل، حاكم الجمهورية،

---

١. المرجع السابق، ص : ٥٢ .

٢. هي الملكية، والجمهورية، والدكتاتورية، والأمبراطورية .

يتعاطى فقط بالشؤون المدنية، بإعتبار أن الشؤون الدينية لم تعد من إختصاصه .

أما على المستوى القانوني، فإن التقدم الذي شهدته روما في حقل التشريع إنما كان مردّه في الدرجة الأولى الى الصراعات الطويلة بين طبقة النبلاء أو الأرستقراطيين Patriciens ، وبين طبقة العامة Plébéins. فبالإضافة الى الرق الذي كان سائداً فيه، على غرار المجتمعات المجاورة، كان مجتمع روما ينقسم بشكل واضح الى طبقتين : طبقة العائلات القديمة النبيلة التي إحتكرت لنفسها السلطة في مجلس الشيوخ ومجلس الشعب، والتي لم تكن تمارس أي عمل آخر خارج إطار هذا الدور السياسي، وطبقة العامة (الشعبية) التي تتألف من المواطنين الأحرار الذين كانوا يقومون بأعباء الإنتاج الإقتصادي في ميادينه المختلفة، وبدور عسكري يتلخص بالدفاع عن الدولة، والمساهمة في حروبها الخارجية .

هذه الطبقة الشعبية ظلّت لفترة طويلة تشتكي من عدم وجود حقوق محدّدة لها، ومن جهلها القواعد القانونية المطبّقة من قبل القضاة الذين يمكن أن يتصرفوا، والحالة هذه، بصورة عشوائية . من هنا برزت ضرورة وجود نصوص واضحة تحدّد هذه الحقوق ويلتزم بها القضاة . إن أبرز مراحل كتابة القانون الروماني تمثّلت بقانون الألواح الإثني عشر في عام ٤٥١ ق.م [١] وقانون كركلا الصادر في عام ٢١٢ ق.م. ففي عام ٤٥١ ق.م. تمّت تسمية لجنة من عشرة أشخاص وضعت عشرة ألواح قوانين . ثم قامت لجنة ثانية بإضافة لوحين آخرين في عام ٤٤٩ ق.م. ونحن لا نعرف، في الواقع، عن هذه الألواح إلا بعض الامور عن طريق ذكرها، هنا وهناك، من قبل بعض رجال القانون واللغويين . فهي تتضمن قواعد موجزة تنظم بعض نقاط القانون، ولا تشكل قانوناً كاملاً . وتتناول المسائل الإجرائية في الدعاوى : الإجراءات الشكلية، والإثبات، واستدعاء الشهود، والاعتراف، والحكم وتنفيذه الخ . والقضايا العائلية : إجراءات عقد الزواج والطلاق،

---

١. أنظر : Jacques ELLUL : «Histoire des institutions» T. 1 –2, L'’Antiquité, P: 281 – 289 .

وقواعد تحدّد شرعية الأولاد، والوصاية عليهم وغيرها، وحقوق فعلية تعالج الملكية العقارية، وإنتقالها ومرور الزمن .

ويركز اللوحان الحادي عشر والثاني عشر على ضمان بعض الحقوق الفردية، ولا سيما منع إعدام أي شخص لم يحاكم بصورة صحيحة، كما يقيمان تشريعاً دستورياً يؤكد على أن القانون الجديد يلغي القانون القديم الذي يعالج القضايا نفسها .

وتتمثّل قيمة هذه الألواح في كونها حقّقت علمنة القانون بصورة فعلية . ففي الوقت الذي كانت فيه الأعمال القانونية تستمّد قيمتها من الإيمان، والسحر، والطقوس الدينية، جاء هذا القانون ليؤكد على إنطلاق العمل القانوني من نص صريح يحدّد الحق ويعترف به .

أما قانون كركلا (٢١٢ ب.م) فقد أضاف حقاً جديداً لم يكن معترفاً به حتى هذه الفترة إلا لسكان روما نفسها، وهو حق المواطنية الكاملة لجميع الأفراد القاطنين على أراضي الأمبراطورية . ولم يبقَ خارج هذا الحق سوى العبيد الذين لن تختلف اوضاعهم عما هو متعارف عليه من إعتبار العبد سلعة يحق للسيد التصرف بها على هواه . ومع أن العبيد، يكونون كذلك بالولادة، أو بالأسر في الحروب، او بالشراء، فإن سكان روما كانوا يتجاوزون هذه الأساليب المعتادة في الاسترقاق، وينطلقون من إحتقارهم لغيرهم من الشعوب ليمارسوا حق الأستعباد عليها . فالمواطن الروماني الحر له الحق باستعباد أي غريب يصادفه في المدينة دون أن يكون ثمة ما يمنعه من ذلك .

ولذا، فإن قانون كركلا سيكون بمثابة دستور حقيقي للأمبراطورية يرسخ فكرة المواطنية على أساس المساواة بين الأعراق التي تتشكل منها . ولعلّ أصله السوري الفينيقي هو الذي دفعه لإصدار هذا القانون – الدستور الذي ترجم هذه المساواة بين سكان روما وبقية أراضي الأمبراطورية على شكل حقوق أساسية معترف بها لكل المواطنين، مثل الحقوق السياسية (الترشيح والإنتخاب)، والحقوق العائلية (أي حقوق وواجبات الزوج والزوجة والأولاد)، والحقوق التجارية على مختلف

انواعها، والحقوق القضائية بما تعنيه من حق إقامة الدعاوى، وحق الدفاع أمام المحاكم[١].

الباب الثالث : حقوق الإنسان في الفكر الديني .

أ. تطور الحريات في روما المسيحية .

لن يؤدي ظهور المسيحية الى تلاشي الأمبراطورية الرومانية فوراً، بل سيتطلب الأمر ما يزيد على أربعة قرون . والواقع أن الديانة الجديدة لم تكن في جوهرها مختلفة عن اليهودية التي تمثلت بالتوراة، وبالوصايا العشر التي هبطت على النبي موسى (عليه السلام) لتضع أسس بناء المجتمع التوحيدي .

فالعهد القديم أظهر القانون الوارد فيه كتعبير عن إرادة الخالق، عزّ وجل، التي تفرض موجبات على اليهود، وتمنحهم حقوقاً . وليس تحريم السرقة والقتل الواردان في الوصايا العشر، سوى الوجه الآخر لاحترام حق الملكية، والحق بالحياة . لكن، وبالرغم من الحماية الممنوحة لكل فرد باعتباره كائناً إنسانياً (اليهود لا يمتلكون حق الحياة والموت على عبيدهم مثلاً)، وبالرغم أيضاً من إعلان مساواة الجميع أمام القانون والعدالة، فإن هذه الأمور لا تحظى باحترام كامل على صعيد التطبيق، نظراً لخاصية التمايز التي مُنحت للشعب المختار، بحسب التوراة، والتي جعلته يمارس، ولا يزال، أقسى وأبشع صنوف الممارسات على كل الشعوب الأخرى التي لا تدين باليهودية، والتي ينظر إليها اليهود بالتالي، نظرة دونية، تصل الى حد الاحتقار إن لم يكن أكثر[٢].

وعلى أية حال، فإن الديانة المسيحية، ستحمل بذور تطورات إجتماعية هامة ستترك آثاراً بارزة على التحولات الكبرى التي ستشهدها الأمبراطورية في هذه المرحلة .

---

١. أنظر د. نقولا عطية، المرجع السابق، ص : ١٠٧ – ١٠٨ .

٢. أنظر :

Danièle LOCHAK: «Les droits de l'homme», P: 9 –10 .

ومع أن القوانين والعادات بقيت خلال القرنين الميلاديين الأولين على ما كانت عليه سابقاً، ولا سيما لجهة إعادة إكتساب الأمبراطور صفة دينية الى جانب صفته السياسية، فان المجتمع الروماني سيشهد بروز سلوكين إجتماعيين متضاربين : سلوك الوثنين الرومان المتمسكين بمعتقداتهم وأساطيرهم، وسلوك المسيحيين الجدد الطامحين الى تغيير الواقع، ومنحه صفة إنسانية تتسم بالمحبة والمساواة .

فبرغم التغييرات الجذرية التي حملها قانون كركلا لجهة المساواة في المواطنية، فإن فئة العبيد، والبرابرة، بقيت محرومة من هذا الحق الطبيعي الذي يجسّد توازناً ضرورياً في شخصية الفرد، وصقلها، وبلورتها .

وبما أشاعته من أفكار إنسانية، فإن الديانة الجديدة ستخلق حالة من اللا إستقرار السلوكي داخل المجتمع الامبراطوري، بحيث ستستطيع تحويله، بصورة شبه جذرية، في مرحلة الأمبراطور قسطنطين الذي سيعلن المسيحية ديناً رسمياً للدولة ابتداء من عام ٣١٣ م. ومع أن قسطنطين نفسه لن يعتنق الدين الجديد إلا ابتداء من عام ٣٢٤م، إلا أنه سيساهم بصورة فعّالة في القضاء على الطقوس الوثنية من خلال منعها، ومحاربتها بشدّة .

لقد كانت المبادئ التي رسختها المسيحية ثورة متقدمة في مجتمع يبني علاقاته على القوة والتمايز الطبقي . فهي دعت الى المحبة والتسامح بأرقى أشكاله الإنسانية (أحبوا أعداءكم . أحسنوا الى مبغضيكم . من ضربك على خدك فأعرض له الآخر ايضاً) [١]، وقلّلت من قيمة مُلكية الأشياء، ورفضت النزاعات الناجمة عنها (من أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً) [٢]. ووعدت المضطهدين والمعذبين في الأرض، المؤمنين بقدسية العقيدة، بعالم من نوع آخر غير العالم الذي يعرفونه آنفاً (مملكتي ليست من هذا العالم . طوباكم أيها المساكين لأن

---

١. إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية ٢٧ .

٢. إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية ٢٩ .

لكم ملكوت الله) [1] كما رسمت حدوداً فاصلة بين ما هو ديني، وما هو دنيوي من أجل تنظيم المجتمع الإنساني على أسس واضحة، وخاصة فيما يتعلق بالروابط بين الفرد والسلطة (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) [2]. هذا الإيمان بوجوب خلق مجتمع تسوده العدالة والمساواة بين البشر سيظهر جلياً في سلوك الكنيسة الذي سيترك إنعكاسات أخلاقية واضحة .

وعلى المستوى العائلي ستؤيد الكنيسة، وبقوة، التشريعات العائلية (تشجيع الزواج، منع الزنى، تقوية الوحدة العائلية الخ) .

وعلى المستوى الإقتصادي والإجتماعي ستقيم الكنيسة على أراضيها محترفات مهنية لتشغيل العاطلين عن العمل، والمطرودين من أراضيهم، مثلما ستبني المستشفيات (المصحّات بالأحرى) للمرضى والعاجزين، ودوراً للأيتام والمشردين، كما ستقوم ببذل جهود جبارة لتحرير العبيد وعتقهم . فالكنيسة كانت تجمع المال من الأغنياء لشراء حرية الجنود الذين أسرهم البرابرة واستعبدوهم، كما كانت تشتري حرية السجناء البرابرة من الرومان، لأن العقيدة المسيحية تؤمن بإنسانية الإنسان دون أي اعتبار للونه، أو هويته، او أصله الإجتماعي .

ولعل ما يميّز سلوك الكنيسة، في مرحلة التبشير هذه هو وقوفها بعنف ضد تعذيب الأرقاء، وضد عقوبة الأعدام ... وأيضاً ضد تسلط رأس المال على صغار العمال والفلاحين الذين كانوا ضحية دائمة للفوائد الكبرى التي كان يفرضها عليهم الأغنياء في عمليات الأستقراض. فهي لا ترفض فقط الفائدة المضافة الى القرض، وإنما تقوم بتقديم مبالغ مالية دون أية فائدة للمحتاجين في سبيل مساعدتهم على حل مشاكلهم [3]، ولذلك ستسعى بكل طاقاتها لوضع تشريعات قانونية تضمن حقوق الأفراد، ولا سيما الفقراء والمستضعفين منهم .

١.أنظر :

Danièle LOCHAK: «Les droits de l'homme», P: 9 –10 .

٢. إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون، آية ١٦ – ٢٢ .

٣. أنظر : Jacques ELLUL،المرجع السابق، ص : ٥٦٥ –٥٦٦ .

إن النجاح الذي حققته الكنيسة في ميدان التشريعات القانونية كان واضحاً، إذ طلب دستور صادر في عام ٣٨٢ بإجراء تحقيق حول طاقة تشغيل الفقراء من أجل إيجاد عمل لهم . ووُضع تشريع آخر لحماية الضعفاء من كل الفئات، ولم يعد يُسمح للموظفين العاملين بإهانتهم بأي شكل من الأشكال تحت طائلة العقوبة . كما قام رجال الدين بلعب دور المحامين للدفاع عن الضعفاء وتأمين حقوقهم ضد التعذيب أو سوء المعاملة .

أما التأثير الكبير الذي مارسته الكنيسة مباشرة، فكان تحويل الرأي العام الروماني الوثني تجاه قضية أساسية هي قضية العمل . فالوثنيون كانوا يرفضون القيام بأي عمل ويتركون ذلك لعبيدهم . لإن العمل، برأيهم، ليس من مهام المواطنين الأحرار، وإنما من واجبات العبيد . ومن يقوم بأي عمل ينظر إليه نظرة دونية . من هنا كان دور الكنيسة بأنها أعطت قيمة إجتماعية كبرى للعمل، وعملت على إصدار تشريع يجعل من مسألة العمل بحد ذاتها المدخل الأساسي للإرتقاء الى المناصب الأخرى (ولعل مسألة التراتبية الإدارية التي حلت محل النبلاء في الدولة جاءت من هنا) .

والعمل أصبح مأجوراً . والحوادث الناجمة عنه يجب أن يتحملها رب العمل وليس العامل . أي، وبقول آخر، أن مجموعة هذه التشريعات والقواعد التي ترفع من شأن العمال وتحافظ على حقوقهم الأساسية ما كانت لتبصر النور لولا تأثير الكنيسة وضغطها المباشر[1].

ب. تطور فكرة الحرية في المرحلة البيزنطية .

سيتواصل تأثير المسيحية الواضح على تطور فكرة حقوق الإنسان، منذ بداية الدعوة، وحتى العصور الوسطى، بأشكال وصيغ مختلفة . ففي مراحل التبشير الأولى، حيث لم يكن ممكناً إحتواء السلطة القائمة وتحويلها، سيوجّه الرسل إهتمامهم لرسم حدود فاصلة للعلاقة التي يجب ان تقوم بين الفرد والنظام السياسي .

---

١. أنظر : Jacques ELLUL،المرجع السابق، ص : ٥٦٧ .

وبما أن الله، عزّ وجلّ، هو مصدر كل شيء في هذا الكون، فإن السلطة موجودة على الأرض تنفيذاً لمشيئة الله في عباده، ومن أجل إشاعة النظام ومنع الفوضى . ولذا فإن الخضوع لهذه السلطة إنما هو خضوع للإرادة الآلهية . وفي رسائله المختلفة سيحثّ بولس الرسول رعيته على الطاعة، وعلى تأدية الواجبات التي تتأتى عن الحياة في المجتمع، بكل إنصاف ومحبة . فالطاعة واجبة، ولذا «**أطيعوا أيها العبيد في كل شيء سادتكم**»[1].

كما سيطالب بطرس الرسول رعاياه «**بالخضوع لكل ترتيب بشري من اجل الرب . إن كان للملك فكمن هو فوق الكل**» والقيام بفعل الخير «**كأحرار، وليس كالذين عندهم الحرية سترة للشر**»، وكونوا «**خاضعين بكل هيبة للسادة، ليس للصالحين المترفقين فقط، بل للضعفاء أيضاً**»[2].

هذا المفهوم للسلطة سيستمرّ قائماً في كتابات المفكرين في تلك المرحلة، وخاصة أيسوب EUSEBE (٢٦٠ – ٣٣٧ م) الذي سيعتبر أن ما من سلطة إلا وتصدر عن الله، وأن الأمبراطور هو بالتالي كلمة الله ومحاميه امام التاريخ الإنساني، وأن الخضوع لإرادته إنما هو خضوع لمشيئة الله .

أما القديس أوغسطين (٣٥٤ – ٤٣٠ م) الذي عاصر سقوط الأمبراطورية الرومانية، وبداية قيام الأمبراطورية البيزنطية فإنه يطرح الأمور على نفس المنوال تقريباً . ومع انه يضع المملكة السماوية – أي مملكة الله – فوق المملكة الأرضية، فانه مع ذلك يطالب بالخضوع للقوانين الوضعية حتى وان كانت غير عادية، لأن مصلحة الجماعة تتطلب إحترام نوع من النظام[3] وهو يفسّر ذلك بالقول بأن حُب الذات هو الذي بنى المدينة الأرضية أي المجتمع المدني والسياسي، ومحبة الله هي التي صنعت المدينة السماوية، أي دار الخلود، وبما أن الله هو

---

١. بولس الرسول، رسالة الى أهل كولوسي، الاصحاح الثالث، الآية ٢٢ – ٢٥ .

٢. بطرس الرسول، الإصحاح الثاني، الآية ١٣ – ١٨ .

٣. أنظر : Danièle LOCHAK، المرجع السابق، ص : ٩ – ١٠ .

المبدع لكل شيء، فإنه يستحيل أن يكون قد أراد ترك ممالك الأرض خارج قوانين عنايته التي تفرض علينا الأنظمة السياسية التي نستحقها، عادلة كانت أم جائرة[١].

الأمبراطور جوستينيان (٥٢٧ – ٥٦٥ م) سيمارس سلطة مقدسة . فهو سيّد ومالك الأشياء والناس، وملك العالم الأوحد، وهو القانون الحي، ولإرادته قيمة مطلقة . والعدالة تنبع من إرادته، وبحسب شرائعه، وتنطق أحكامها بإسمه .

وبما أن الأمبراطور يضع قوانين تعبّر عن العدالة والمساواة لخدمة المصلحة العامة، فإن جوستينيان سيصدر أوامره لتدوين القوانين، بشكل منظم، بعد تحديثها . وسيحرص على أن تكون نابعة من جوهر التعاليم المسيحية . ومن هنا سيحاول إقامة معادلة بين القانون الوضعي وبين العدالة السماوية أو القانون الطبيعي . فهذا الأخير هو القانون الذي كتبه الله في عقل وقلب كل إنسان وله صفة أخلاقية، وهو التعبير المباشر عن الأخلاق المسيحية . ولذا، فإن القانون الوضعي الأمبراطوري سيهدف بالدرجة الأولى الى تطبيق مضمون القانون الطبيعي : تحقيق المساواة بين البشر لأنهم جميعاً ابناء الله . ضمان حرية وكرامة الإنسان لأن في ذلك تحقيقاً لإنسانيته .

النصوص التي تضمنتها مجموعة جوستينيان تركز على تحسين الأخلاق الإجتماعية عن طريق محاربة القمار والبغاء . أما في ما يختص بالعبودية، فإنها لم تلغِ الرق، ولكنها أدانته . ولم يعد للسيد تلك السلطة المطلقة على عبده . وهي محصورة فقط بالأمور المسلكية . إذ لا يسمح للسيد بممارسة الضرب أو التعذيب على عبده كما كانت الحال عليه سابقاً . فالحماية المعنوية والبدنية للعبد أصبحت مضمونة بقوة بموجب القانون الجديد . وهي تلحظ بصورة واضحة، ضرورة الدفاع عن الإنسان ضد قوة السلطة وتعسفها .

---

١. حول القديس أوغسطين أنظر :

Jean TOUCHARD: «Histoire des idées politiques». T.1, P: 108 – 115.

العائلة أيضاً مقدّسة لأنها تنجم عن زواج مقدس . والزنى هو إنتهاك لهذه القدسية . والزواج أصبح معتبرا كمؤسسة مستقلة تتضمن نظاماً عضوياً وموحداً . وبإيجاز، كان قانون جوستينيان تدويناً لمجمل القوانين الرومانية السابقة . فهو مستوحى من الألواح الإثني عشر، ومتأثر مباشرة بمدرسة القانون المشرقية في بيروت . وهو قانون شامل يتناول تنظيم مختلف شؤون المجتمع بكل ما تحمله من تعقيدات وتشابكات .

ج. الإسلام وتطور مفهوم الحريات .

لم ينشأ الإسلام في ظل نظام سياسي معيّن، وإنما في إطار مجتمع تحكمه العادات والتقاليد القبلية الموروثة . فالحجاز لم يعرف، في الفترة السابقة لظهور الدعوة، بروز زعيم إستطاع فرض سلطته على كامل المنطقة وتوحيدها تحت سيطرته، وإقامة نظام ملكي فيها على غرار الأمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية المجاورتين، بل عاش نوعاً من تعددية سلطة القبائل المنتشرة في الواحات، وبعض القرى والمدن . وكانت مكة المكرمة لجهة موقعها الجغرافي على مفترق الطرق التجارية، من اهم هذه المدن وأكثرها إزدهاراً بسبب تمركز بعض الصناعات الخفيفة فيها، كالصياغة، والدباغة، والنسيج، وصهر الحديد الخ . في حين كانت الواحات الكبرى، التي أصبحت مدناً في ما بعد، مثل المدينة المنورة والطائف، تعتمد بصورة أساسية على الزراعة والري .

السمة الأولى لهذا المجتمع **كانت المساواة التامة بين أفراده فقراء كانوا أم أغنياء** . فالجميع، وعلى إختلاف مستوياتهم، كانوا أحراراً في إطار القبيلة الواحدة ويتمتعون بالحقوق نفسها .

أما السمة الثانية، فكانت تتمثل بشيوع مفهوم الملكية العامة او الجماعية في مرافق الحياة الرئيسة للمجتمع الزراعي، كالمراعي وآبار المياه، حيث لا يستطيع أحد، مهما كان موقعه متقدماً من الناحية الإجتماعية، إدعاء إنفراده بها أو إحتكارها لنفسه . ولسوف يكرّس الإسلام هذه المشاعية في الحديث الشريف حيث ورد بأن «**الناس**

شركاء في ثلاث : في الماء، والكلأ، والنار» و«**من إحتكر فهو خاطئ**».

السلطة في القبيلة كانت ديموقراطية تقوم على مبدأ التشاور المباشر، من خلال مجلس القبيلة في كل القضايا والمسائل ذات الطابع الفردي او الجماعي . وفي مكة، حيث تتجمع عدة قبائل تعود في جذورها الى قريش كانت «الندوة»، التي تضم كل الأعضاء الذين بلغوا الأربعين من العمر، تشكل نوعاً من المجلس الأعلى الذي يمتلك بإسم «الملأ» كل السلطات ويعالج كافة الشؤون العامة والخاصة[1].

ولعل مقاومة أهل مكة للرسول، في بداية دعوته، ستنبع من إعتبار جماعة الندوة بأن فكرة الوحدانية التي ينادي بها النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، تشكل خروجاً صارخاً على مبدأ التشاور، فضلاً عن كونها تتصدى لآلهة قريش، وتصيب إيمانها هذا في الصميم .

الإسلام لم يقضِ على كل الأعراف والعادات التي كانت سائدة، وإنما سيعمل على تطوير قسم هام منها بحيث تتلاءم مع الأوضاع الإنسانية – الإجتماعية الجديدة، وإلغاء البعض الآخر ومنعه نهائيا حفاظاً على حقوق إنسانية طبيعية . ولذا، فإن تركيزه سيكون على عملية نقل هذا المجتمع القبلي من حالة التنازع والتقاتل الى حالة الإخاء والتعايش في وحدة دينية تتجاوز إطار العداوات القبلية التاريخية .

فالإسلام هو عقيدة شاملة غايتها تنظيم الحياة الإنسانية في مختلف نواحيها على أسس العدالة والمساواة . والسلطة التشريعية في الإسلام مصدرها القرآن . وهي سلطة تساوي بين المواطنين من حيث إنسانيتهم أولاً، وإيمانهم ثانياً، كما جاء في الحديث الشريف : « **الناس كلهم سواسية كأسنان المشط**» و«**إنما المؤمنون أخوة**» و«**كونوا عباد الله إخواناً**» . وقد ذكّر الرسول، صلى الله عليه وسلم، مرة أخرى بهذه المساواة حين قال في خطبة الوداع (السنة العاشرة للهجرة ٦٣٢ م) «**أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من**

---

١. أنظر : حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، المجلد الأول، ص : ٢٣٥ .

تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى» . وكأنه كان يريد بذلك أن يجعل من المساواة، وأيضاً العدل، قاعدة جوهرية في سلوك من سيتولى شؤون المسلمين من بعده . من هنا نرى بأن مواقف الخلفاء الراشدين إلتزمت بهذه القاعدة في تسيير أمور الرعية وقضاياها .

ففي خطبته بعد البيعة سيقول الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، : «أيها الناس، فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة، والكذب خيانة . والضعيف منكم قوي عندي حتى أريح عليه (أي أرد إليه) حقه إن شاء الله، والقوي منكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله ... أيها الناس إنما أنا مثلكم ... فإن إستقمت فأتبعوني، وإن زغت فقوموني ...»

وفي كتابه الى أبي موسى الأشعري، يشدد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، : « .. آسِ (أي سوِ) بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على منِ إدعى، واليمين على منِ أنكر، والصلح جائز بين الناس، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً . ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك، وهديت لرشدك أن ترجع الى الحق، فإن الحق لا يبطله شيء . واعلم أن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل» .

ويكمل الإمام علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، نهج الرسول في «عهد الولاية» الذي حمله الى مالك بن الأشتر النخعي، بعد ما ولاه على مصر، حيث يقول له : «... أشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان : إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق ... أنصف الناس من نفسك، ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك،

فإنك الا تفعل تظلم ... وليكن أحب الأمور إليك : أوسطها في الحق، وأعمها في العدل»[1].

ولا يقف التطور في الحقوق الإنسانية، كما أقرها الإسلام عند مسألة المساواة بين أفراد الرعية على إختلاف أجناسهم وألوانهم، بل يضم مختلف جوانب الحياة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ففي الميدان الإجتماعي، ينصّ القرآن الكريم صراحة على قواعد سلوك جديدة تتمسك بمكارم الأخلاق التي تقوم على التواضع، والزهد، والرحمة، والشفقة، والإحسان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . مثلما سينص بوضوح على تحريم الموبقات والمفاسد التي تشكل خطراً على ديمومة الروابط الإجتماعية، وإستمراها كالزنى، والبغي، والجور، والتفاخر، والبطر، وشرب الخمر، ولعب الميسر وغيرها من الآفات الاجتماعية التي تتناقض والتعاليم السماوية التي يحملها الإسلام، والرامية الى حماية حقوق المجتمع وعدم تعريضها للخرق والإنتهاك من قبل الأفراد السيئين . (**إنما بُعثت لأتممّ مكارم الأخلاق . حديث شريف**) .

ولكي يبنى المجتمع بناءً سليماً وقوياً، فإن الإسلام حضّ على علاقة إنسانية حميمة بين الآباء والأبناء . فقد أوصى الآباء خيراً بأبنائهم، وأوصى الأولاد براً وإحساناً بوالديهم (**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً**) (**سورة الأسراء الآية ٢٣**) (**ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً**) (**سورة الأحقاف الآية ١٥**) . كما شدّد على تحريم وأد النبات (**وإذا الموؤدة سئلت . بأي ذنب قتلت**) (**سورة التكوير الآيات ٨ و٩**)، وعلى منع قتل الأولاد بسبب الضيق المادي أو الفقر، وهي عادات كانت شائعة في الجاهلية (**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم**) (**سورة الأنعام الآية ١٥١**)، ودافع عن الفقراء والمعوزين، وحرص على معاملة اليتامى والمساكين وأبناء

---

١. أنظر : د. محمد حميد الله الحيدر آبادي : "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة" .

السبيل تلك المعاملة الإنسانية التي تليق بهم كبشر، وكرّس حقوقهم في اكثر من سورة في القرآن الكريم .

وبما ان المرأة هي نصف المجتمع، فقد أولاها الإسلام إهتماماً كبيرا . ومع ان القرآن الكريم يعطي أولوية للرجل على المرأة من ناحيتين هامتين هما الإرث والشهادة امام القضاء، فإنه عمل في الوقت نفسه على تكريس حقوق المرأة كاملة في أموالها وتجارتها دون الوصاية عليها من أحد، كما منحها حرية أساسية في إختيار الزوج . فالشريعة الإسلامية تشترط موافقة المرأة وقبولها الصريح لعقد القران .

كذلك اولى الإسلام إهتماماً للأرقاء والعبيد . والواقع أن مصادر الرقِ كانت متعددة . فالحروب القبلية مصدر من مصادر الاسترقاق، وأيضاً الفقر الذي كان يدفع بالبعض الى الاستدانة، وتراكم نسب مرتفعة من الفوائد عليهم بحيث كان يستحيل عليهم دفعها مما يحولهم الى عبيد لدى صاحب رأس المال، وأخيراً عملية المتاجرة بالرقيق القادمين من مناطق أخرى مثل بلاد الروم، وفارس، والزنج [١].

أسرى القبائل هؤلاء كانوا يتحولون إذنِ الى عبيد . ولم يكن يتم تحريرهم الا بوسيلتين : بحرب مضادة تشنها القبيلة التي ينتمي اليها الأسرى على القبيلة التي أسرتهم، وإما بتقديم الفدية التي كان معدلها العادي مائة رأس من الإبل أو اكثر من ذلك حسب منزلة الأسير في قومه [٢].

وبسبب إتساع ظاهرة الرِقّ وشيوعها لم يقم الإسلام بمنعها فوراً، بل عمد الى محاربتها تدريجا، وسخر كل الإمكانيات المادية والمعنوية لتحرير الأرقاء، وفرض على المسلمين، في ما يقترفون من أخطاء، تحرير الرقاب ككفارة عن أخطائهم أو اعمالهم .

فكفارة قتل المؤمن تحرير رقبة مؤمنة (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة)(سورة النساء الآية ٩١) .

---

١. أنظر : د. محمد عمارة : "الإسلام وحقوق الانسان" ص : ١٨ .

٢. أنظر : حسين مروة، المرجع السابق، ص : ٢٠١ و٢٠٢ .

والحنث باليمين يستوجب تحرير رقبة (**والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحريرِ رقبة**) (**سورة المجادلة الآية ٣**)، وصدقات أموال المسلمين هي أيضاً، بجزء منها، لمساعدة العبيد على إسترجاع حرياتهم (**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب**) (**سورة التوبة الآية ٦**) .

كذلك ركزّ الرسول، صلى الله عليه وسلم، في أحاديثه الشريفة على الأخوة بين البشر وعلى إنسانيتهم (كونوا عباد الله اخواناً) و(الإنسان أخ الإنسان أحب أم كره) . وسار الخلفاء الراشدون على نهج النبي في محاربتهم للرق وتنديدهم به . فها هو الخليفة عمر بن الخطاب يصرخ بغضب في وجه من يمتلك رقيقاً قائلاً : «**متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**» . ويدعو الإمام علي بن ابي طالب الأرقاء الى الثورة على الحالة التي هم فيها قائلاً «**لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً**» .

وفي الميدان الإقتصادي، كان شعار الإسلام ذلك الحديث الشريف الذي يقول بأن «**الدين هو المعاملة**»، فالمعاملة الحسنة تقتضي التمسك بالعهود والعقود وإحترام حقوق الآخرين (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) (سورة المائدة الآية ١) و(يا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم) (سورة هود الآية ٨٥) و(أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) (سورة الرحمن الآية ٩) .

كما شدّد الإسلام على المعاملة الحسنة حفاظاً على حقوق الناس بين بعضهم البعض، كذلك أمر بوضوح التعامل، وقيامه على مبدأين أساسيين : عدم الغبن والغش في المعاملات، وإنشاء هذه المعاملات على أساس التراضي المتبادل بين الأطراف المتعاقدة (**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم**) (**سورة النساء الآية ٢٨**) . مثلما أمر بمنع الربا منعاً باتاً، لا سيما وانه كان يؤدي في الماضي ليس فقط الى إفقار الناس، وإنما أيضاً الى إستعبادهم . وقد ذكرت عدة آيات تحريم الربا بصورة جلية لا تقبل أي نقاش، إذ ورد في (**سورة البقرة الآية ٢٧٥ و٢٧٦**) (**وأحلّ الله البيع وحرّم الربا**) و(**يمحق الله الربا ويربى الصدقات**)، وأيضاً في

سورة آل عمران (**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة**) (الآية ١٣٠) .

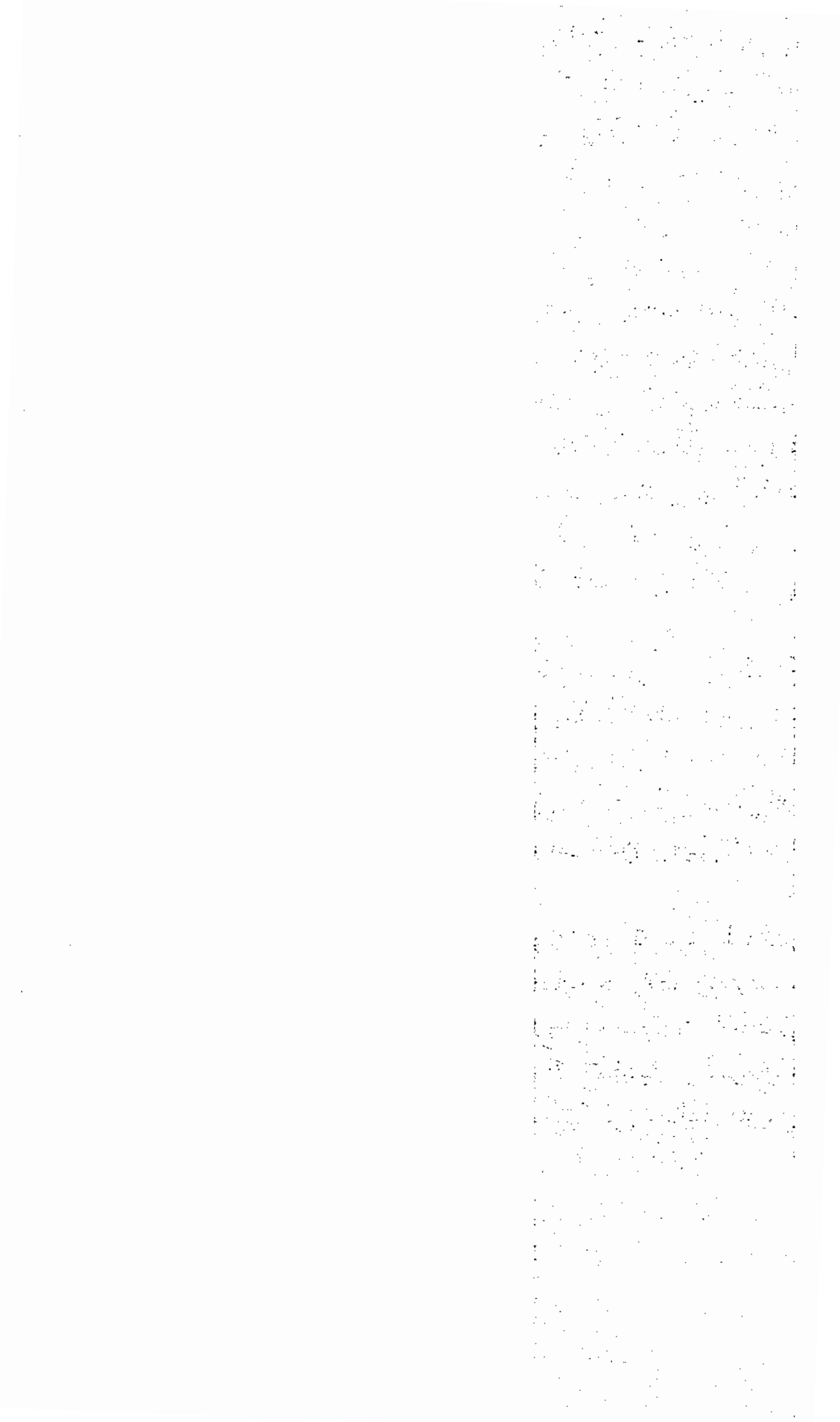
وعلى المستوى السياسي إستند الإسلام على مبدأ الديموقراطية المباشرة في إدارة شؤون الناس، وجعل الإلتزام بها واجباً على الحاكم أو المسؤول، إذ أن الله عزّ وجل أمر الرسول بالتشاور مع جماعته وصحبه في أمورهم (**وشاورهم في الأمر**) (**سورة آل عمران الآية ١٥٩**) . كما أمر المؤمنين بالإلتزام بهذا المبدأ في كل شؤونهم (**وأمرهم شورى بينهم**) (**سورة الشورى الآية ٣٨**) . وهذا المبدأ يعني حقّ المشاركة المباشرة في الشؤون العامة من قبل كل فرد من المسلمين . ويشدّد الحديث الشريف (**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته**) على المساواة في المسؤولية بين الحاكم والرعية . فهذه الأخيرة تخضع للحاكم طالما هو متقيّد بتعاليم الدين، وإلا فإن من واجب المسلمين التصدي للحاكم الجائر الذي يخالف تعاليم الله في كتابه الكريم . وقد جاء في الحديث النبوي الشريف :«**إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**» و«**ومن رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»، **لأن السكوت عن الجور والظلم هو مشاركة به . فالعدل في الرعية هو أساس الحكم والسلطة** . وهذا العدل لا يتحقق بصورة سليمة الا عندما يشارك كل الأفراد بتحمل مسؤولية الحكم الى جانب الحاكم ومنعه من الإنحراف عن طريق الصواب . وهذه المشاركة يجب أن تتم على أساس إحترام حقوق الآخرين وكرامتهم «**إن الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة**» . (**سورة النور الآية ١٠**) . وعلى أصحاب السلطة إحترام حقوق الآخرين في بيوتهم وحياتهم الخاصة . فحرمة المنزل مصانة في الإسلام ولا يجوز خرقها تحت أي ستار «**يا أيها الذين أمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم إرجعوا فإرجعوا هو أذكى لكم، والله بما تعملون عليم**» (سورة النور الآية ٢٧) .

والحياة الخاصة لها حرمة، وهي حق من حقوق الإنسان لا يجب إنتهاكه **(ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً)** (سورة الحجرات الآية ١٢)، **(وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البرّ من اتقى واتوا البيوت من ابوابها)** (سورة البقرة الآية ١٨٩) .

وحرية التعبير عن الرأي والمعتقد هي حق أساسي من حقوق الإنسان . فالإسلام ينطلق من عدم الإكراه في الدين، أو إجبار الناس على الإيمان رغماً عنهم، وهو يترك لكل إنسان الحرية الكاملة بالإعتقاد بما يريد **(لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي)** **(سورة البقرة الآية ٢٥٦)**، ويأمر على التوجه للآخرين بأحسن الكلام والطفه، إحتراماً لآرائهم ومواقفهم ومشاعرهم **(وقولوا للناس حسناً)** **(سورة البقرة الآية ٨٣)**، ولا سيما إذا كانوا من أصحاب المبادئ او العقائد الدينية الأخرى . فهنا الإسلام يفرض إحترام عقائد هؤلاء، وحقهم في ما إختاروه لأنفسهم من مبادئ **(ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)** (سورة النحل الآية ١٢٥) .

وقد قام الخلفاء الراشدون والذين أتوا من بعدهم على رأس الدولة الإسلامية في عهديها الأموي والعباسي، بتطبيق هذه التعاليم أسوة بما قام به الرسول، صلى الله عليه وسلم، عندما أعطى أهل نجران عهداً **«بالأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضهم ودينهم، وأنهم في جوار الله وذمة رسوله، لا يغيّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته»** .

وهكذا نرى بأن الإسلام حقّق تطوراً ملحوظاً في ترسيخ المبادئ القائمة على المساواة والعدل بين المواطنين، وحماية حرياتهم وحقوقهم. وهو، مع ما سبقه من سنن وشرائع دينية ودنيوية، سيكون المرتكز الأساسي الذي ستنطلق منه النظريات الفلسفية، والاجتماعية، والسياسية، والحقوقية، التي ستعالج موضوع الحريات الإنسانية في شكلها الفردي والجماعي .



الفصل الثاني
المفاهيم النظرية للحريات العامة وحقوق الإنسان

الباب الأول : نظرية القانون الطبيعي .

أ. في مفهوم القانون الطبيعي .

تنطلق نظرية القانون الطبيعي من فكرة بسيطة مؤداها أن ليس هناك نظام بدون قانون، لأن غياب النظام وبالتالي القانون الناجم عنه يعني وقوع الناس في تيه عميق، فلا يعودون يعرفون كيف يتصرفون، أو لماذا يتصرفون بشكل معين دون الآخر .

فالنظام، الذي يخلق بالضرورة علاقات منظمة، هو حاجة ملحّة للحياة الإجتماعية بمختلف أشكالها ومستوياتها . وعلى هذا الأساس يكون لكل مجموعة إنسانية ــ مهما كانت درجة بدائيتها ــ نظمها أو قوانينها الخاصة التي هي في أصل بقائها وإستمرارها .

ويعتبر الإنسان البدائي قانونه مقدساً . وهذا القانون الذي لا يجوز لأحد أن ينتهكه أو يتحداه ليس من صنع الزعيم أو المشترّع، أو القاضي، وإنما من صنع الأزل[1] . وإذا ما قام هذا الإنسان البدائي بإنتهاك القانون، فإنه لا يمكن أن يصل إطلاقاً إلى درجة الشك بشرعيته، لأنه يعتبره قانون حياته، وقانون وجوده، والمعبّر عما يجول في خاطره .

وتتمثل سمات هذا القانون، الذي هو هبة للإنسان مثل الأرض التي يعيش عليها، في عدة أمور :

١- أن ليس له شكل القانون المدوّن أو المكتوب .
٢- أنه لا يمكن حصر أحكامه في أنماط واضحة .
٣- أنه يمكن أن يتغيّر من وسط إجتماعي لآخر .
٤- أنه في أساس القواعد التي يتضمنها القانون الوضعي[2] .

---

١. أنظر : روبرت م. ماكيفر : «تكوين الدولة»، ترجمة د. حسن صعب، ص : ٨٢-٨٤ .

٢. المرجع السابق، ص : ٨٨ .

وبما أن هذا القانون الطبيعي يتمتع بحرية تصل إلى حدود القداسة، فإن من المتعارف عليه هو خضوع جميع الناس له حكاماً كانوا أم محكومين، لأنه قانون الجماعة، وليس قانون الحاكم[1] .

وبإعتبار أن القانون الطبيعي يعلو على الحاكم الذي لا يستطيع تغييره أو الخروج عليه، فإن كل أمر يخالفه يكون باطلاً[2]، لأن القوة التي يتمتع بها هذا القانون مستمدّة من الله أو من الجماعة، ولها قداستها المطلقة، ولا سلطة للحاكم عليها مهما كان حكمه إستبدادياً[3] .

بيد أن هذه الإطلاقية تخضع للواجبات العامة التي يفرضها النظام الأخلاقي، والتي يمكن الدلالة على بعض مكوّناتها كما يلي :

١. أن القانون الأخلاقي يرفض رفضاً تاماً أي إستخدام تعسفي للحياة، لأن هذه الحياة تعطى لنا من أجل هدف محدّد، ولذا يجب الحفاظ عليها لبلوغ هذا الهدف الذي هو في النهاية الخضوع لمجموع الواجبات .
٢. أن الإنسان لا يكون كائناً أخلاقياً ولا يستطيع، بالتالي، تحقيق هدف وجوده إلا بشرط العمل، والعيش بذاته، وأن يكون الصانع الحقيقي والفعلي لأعماله، وعندها يصبح من واجبه الدفاع عن حريته الشخصية مثلما يدافع عن حياته، وأن يقاوم كل إرغام خارجي، وألا يخضع في النهاية إلا لصوت ضميره .
٣. أنه لا يمكن وعي الحرية بدون العقل . فالفكر غير الواعي يمكن أن يؤدي إلى الكثير من الشطط والإنحراف . ولذا، فإن علينا محاسبة أنفسنا على المبادئ التي تحكم وتسيّر سلوكنا . فالعقل لم يعطَ لنا بدون سبب، وله غاية سامية كغاية الحياة نفسها .

إن هذه الواجبات البديهية والإجبارية تؤدي إلى حقوق مشتركة بين كل الناس . فواجب المحافظة على الذات، والإستخدام العام لوجودنا

---

١. المرجع السابق، ص : ٨٨ .

٢. المرجع السابق، ص : ٨٩ .

٣. المرجع السابق، ص : ٨٧ .

يؤدي إلى نتيجة ضرورية هي عدم إنتهاك الحياة الإنسانية، وبالتالي إلى حرية التمتع بهذه الحياة كما يحلو لنا بشرط إحترام القواعد العامة للنظام، أي للحرية الفردية .

وهذه الأخيرة تتضمن بدورها الحق بالتصرف بالأشياء التي إمتلكناها عن طريق العمل بالشكل الذي نراه ملائماً . وهكذا يتكرّس حق الملكية الخاصة بنفس طريقة تكريس الحرية الفردية، وإحترام الحياة الإنسانية .

كذلك فإن الواجب الذي يأمرنا بالحفاظ دائماً على حرية خيارنا، أي أن نكون أشخاصاً أخلاقيين لا يعملون إلا بحسب قناعاتهم، يعطينا حرية أساسية هي حرية الضمير .

وعلى حرية الضمير يرتكز وجودنا الأخلاقي الذي هو الشرط العام لكل حقوقنا وواجباتنا، وهي حرية تحمل في طياتها الإحترام لكرامة الآخرين، ومعتقداتهم، وآرائهم .

وأخيراً، فإن حرية التفكير تنبع من الواجب الذي يأمرنا بالبحث عن الحقيقة بكل طاقات ذكائنا . وبما أن التفكير، بحد ذاته، هو حر، وأن ليس هناك من قوة رادعة تمنع الإنسان من أن يفكر على هواه، فإن هذه الحرية مقدسة، مثل الحياة، ولا يمكن التنازل عنها .

هذه الحريات أو الحقوق هي شاملة كالواجبات التي تنجم عنها، مما يعني بأن كل الناس متساوون أمام القانون الأخلاقي، بالرغم من عدم المساواة في طبيعتهم الجسدية وقواهم . وهي مجتمعة تشكل حقوقاً طبيعية أو قانونا طبيعياً .

وإذا كان القانون الأخلاقي هو علم واجباتنا، فإن القانون الطبيعي هو علم حقوقنا الشخصية . وفكرة القانون الطبيعي ليست جديدة . فهي قد ظهرت في كتابات فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون، وأرسطو، وأبيقور . وتحدثت عنها مدارسهم الفكرية مثل المدرسة الأبيقورية، والرواقية . وهذه الفكرة تبدو أكثر وضوحاً في كتابات الرواقيين، ولا سيّما المتأخرين منهم من أمثال شيشرون، المفكر والخطيب الروماني المشهور (١٠٦ – ١٤٣ ق.م) . وقد ركز الرواقيون في أحاديثهم عن القانون الطبيعي على وجود «**قانون عام للكون، وهو قانون عقلي**

مسيطر على الالهة وعلى الناس جميعا، وهو أعلى من المواصفات الإجتماعية ومن قوانين المدينة»[1] . وأهتموا بالإنسان ورأوا أن أهم ما فيه «هو النفس، وأهم ما في النفس العقل الذي هو مصدر التصوّرات ومصدر الإرادة»[2]، وطالبوا بالحياة وفقاً «للطبيعة العاقلة» التي هي الخير المطلق . وعلى غرار المدرسة الرواقية، يتحدث شيشرون عن القانون الطبيعي الذي يعتبر أن مصدره هو العقل الكوني، ويرى بأن القانون الطبيعي «واحد، مطلق، وعام، وأبدي، وهو بديهي واضح بذاته، ولا يحتاج المرء من أجل إدراكه إلا أن يعمل ذهنه ليلقاه أمامه. والقانون الذي هو بهذه الصفات يعلو على كل تشريع آخر، وليس لأي تشريع آخر أن يعطّل أحكام القانون الطبيعي الأعلى، ولا لأي حاكم أن يناقضه . هذا القانون الطبيعي العام الآلهي يجعل من البشر متساوين في ما بينهم ويجعلهم مواطنين على نفس المستوى الواحد، وخاضعين جميعاً لنفس المثل الأخلاقية»[3] .

هذه الأفكار التي طرحها شيشرون، والمدرسة الرواقية من قبله ستؤسس لظهور مدرسة القانون الطبيعي التي ستحتل مكانة كبرى في كتابات المفكرين، والمؤرخين، ورجال القانون، في عصري النهضة والأنوار .

في الواقع، أن البداية الفعلية لقيام مدرسة الحق الطبيعي ستكون مع عصر النهضة الذي سيشكل منعطفاً كبيراً في التاريخ الأوروبي، على عدة صعد .

فمن جهة، ستساعد الحركات الدينية الإصلاحية، وعلى رأسها البروتستانتية، في تكريس وجود الفرد كموضوع مستقل بحد ذاته .

ومن جهة ثانية، سوف يسمح الإنفصال بين الكنيسة والدولة للفرد بالدفاع عن نفسه بوجه هيمنة رجال الدين، وتسلط النظام السياسي .

---

١. أنظر : مادة «الرواقية»، في موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت في ١٩٩٤، ص : ٣٩٢ .

٢. المرجع السابق، ص : ٣٩٣ .

٣. المرجع السابق، ص : ٣٤٧ .

وسيلعب بعض علماء اللاهوت الأسبان كفيتوريا وسواريس دوراً مباشراً وفعالاً في تكريس نظرية الحقوق الذاتية الملازمة للطبيعة البشرية والتي لا يمكن فصلها عنها . كما سيقوم هذان المفكران بوضع المبادئ الأولى للقانون الدولي، ولعقيدة حقوق الإنسان .

ويعتبر فيتوريا (١٤٨٠-١٥٤٦) أن العقل هو ميزة الإنسان الأولى، وأن البشر مضطرون للتفاهم حول بعض مبادئ القانون التي يمليها العقل . وبما أن العقل هو الذي يفرض هذه المبادئ أو القواعد، فهذا يعني أنها كونية وغير قابلة للإلغاء .

وبطريقة مماثلة سيقول سواريس SUAREZ (١٥٤٨ – ١٦١٧) أنه إذا كان الحق الطبيعي قد تكون عن طريق القوانين الطبيعية الناجمة عن إرادة الله، فإن هذه القوانين لا يمكن أن تدرك إلا عن طريق العقل الذي وضعه الله في الأنسان، والذي يشكل جزءاً أساسياً من الطبيعة البشرية.

كذلك سيحدث هذان المفكران شرخاً في اللاهوت الكاثوليكي السائد آنذاك، عندما سيعترفان بالمساواة في الحقوق بين المسيحيين وغير المسيحيين، وذلك في مرحلة إكتشاف القارة الأميركية أو العالم الجديد . وسيقوم فيتوريا VITORIA بالدفاع عن الحقوق الطبيعية للهنود بوجه المستعمرين الأسبان، وسيقول أنهم، بَشر، وبالرغم من وثنيتهم، يمتلكون نفس حقوق وكرامة الإنسان . أي أن القولِ بفكرة جماعة عالمية مؤسسة، ليس فقط على الإيمان، وإنما أيضاً على الإنتماء إلى الطبيعة والكرامة الإنسانية، أعطت حقوق الإنسان طابعها الكوني الحقيقي .

إن محاولات التجديد اللاهوتي الإسباني هذه لن تذهب سدى، بل سيكون لها وقع كبير في هولندا، وفي الجامعات الألمانية من خلال مفكرين كبيرين هما غروتيوس وبوفندورف[١] .

---

١. أنظر :Danièle LOCHAK، المرجع السابق، ص : ١٢-١٣ .

١. غروتيوس GROTIUS[1] .

بدا غروتيوس، ومنذ مؤلفاته الأولى، كبرجوازي هولندي واعٍ لمصالح بلاده التجارية التي كانت قد بدأت تأخذ منذ مطلع القرن السابع عشر، شكلاً «عالمياً» يتميّز بالتطلع نحو أسواق الشرق البعيدة، وخاصة الهند، كمصدر للعديد من السلع الهامة للتجارة الأوروبية . فكي يبرّر للهولنديين، وخاصة لشركة الهند الشرقية تصرفاتها تجاه منافستها البرتغال، التي كانت تمتلك، أيضاً، أسطولاً تجارياً كبيراً، سيقوم غروتيوس،كمحام ورجل قانون، بوضع دراسات قانونية عن حرية الملاحة، والتجارة، وحق المصادرة، وغيرها من الدراسات التي ستلعب دوراً بارزاً في إرساء قواعد القانون الدولي العام .

إلا أن أهم مؤلفاته على الإطلاق يبقى **«قانون الحرب والسلم»** الذي سيضمّنه نظريته في القانون الطبيعي . وهذا الكتاب هو دراسة مفصّلة في القانون الدولي تتناول القضايا العامة التي كانت تطرحها آنذاك العلاقات المتزايدة، والمتشابكة أكثر فأكثر بين الدول، وذلك إنطلاقاً من نظريتين : نظرية القانون، ونظرية الدولة .

وتتلخص نظريته في القانون الطبيعي بتقسيم القانون، بشكل عام، إلى قسمين : قانون مستقل عن أي إرادة، وتكمن قيمته في ذاته، هو القانون الطبيعي . وقانون آخر، مشتق من إرادة معينة، هو القانون الإرادي أو الوضعي .

ويحدّد لنا غروتيوس القانون الطبيعي بأنه **«قرار للعقل الصائب يدلّ على أن فعلاً ما، حسب ملائمته أو عدم ملائمته للطبيعة العاقلة والإجتماعية، يوصف من الناحية الأخلاقية، بالضروري أو بالدنيء، وأن مثل هذا الفعل، بالتالي، هو مما أمر به أو حرّمه الله صانع هذه الطبيعة»**[2] .

ولكي يخفّف من تعقيد تعريفه هذا، يعدّد لنا غروتيوس بعض مبادئ القانون الطبيعي التي يحاول من خلالها توضيح أفكاره .

---

١. هيجوري غروت (غروتيوس)، دبلوماسي هولندي عاش بين ١٥٨٣ – ١٦٤٥ .

٢. أنظر : توشار، المرجع السابق ص : ٣٢٣ .

- بين هذه المبادئ أو القواعد للقانون الطبيعي يذكر غروتيوس، ومن الناحية الدينية، فضيلة إحترام الوعود المقطوعة والبرّ بها، والتعويض عن الضرر الناجم عن خطأ معيّن، كما يذكر فضيلة الإمتناع عن الإستيلاء على أملاك الغير، لا سيّما وأن القانون الطبيعي يضمن المُلكية : «**إن المُلكية كما هي مستعملة حالياً قد أنشأتها الإرادة الإنسانية، لكن منذ أن أنشئت، فإن القانون الطبيعي يعلمني بأنني أقترف جريمة عندما أستولي على ما هو موضوع ملكيتك ضد مشيئتك**»[1] .
- القانون الطبيعي، وبعكس ما يقوله المنظّرون الدينيون، ليس هو الإرادة الآلهية، وإنما هو مشتق، برأي غروتيوس، بصورة غير مباشرة عن هذه الإرادة، لأن الله خالق الطبيعة لا يقبل بوجود شيء مخالف لقوانين هذه الطبيعة .
- القانون الطبيعي ثابت لا يتبدّل، لأن طبيعة الإنسان في عناصرها التكوينية هي نفسها دائماً في مختلف العهود، وفي كل الدول .
- إن مصدر القانون الطبيعي موجود في الطبيعة الإجتماعية للإنسان التي تجبره على الدخول في علاقة مع أقرانه بصورة ودّية . وهذا الإرغام على الإرتباط مع الآخرين يؤدي إلى نتائج هامة تتعلق بالحقوق المتبادلة التي يجب أن يوافق عليها أعضاء المجتمعات المختلفة .

ويعمّم غروتيوس هذه المبادئ على الدول أيضاً . فالدولة تجد فوقها مجموعة من القواعد التي يتوجب عليها إحترامها . وإذا ما حكمت الدولة رعاياها، خلافاً لأوامر الله والقانون الطبيعي، فإن هؤلاء الرعايا لا يعودون مجبرين على طاعتها[2] .

---

١. أنظر : توشار، المرجع السابق ص : ٣٢٣ .

٢. أنظر : لويس كافاريه : «القانون الدولي العام» المجلد الأول، ص : ٣٠ – ٣١ .

٢. بوفندورف PUFENDORF[1] .

درس بوفندورف، منذ مطلع شبابه، وبحماس متناه الفلسفة والقانون الطبيعي، وتأثر بشكل خاص، بغروتيوس الذي يعتبره أستاذاً له . وقد ترك عدة مؤلفات في التاريخ والقانون، من أشهرها كتاب «**قانون الطبيعة والناس**» الذي يشرح فيه نظريته في القانون الطبيعي .

يقول بوفندورف أن الله خلق الأفكار والعادات التي تحكم أفعال البشر وطباعهم من أجل إدخال النظام والجمال في الحياة الإنسانية، وأن الله ينظم إستخدام حرية الإنسان ويعيّن له الحدود . وأن الإنسان يجد نفسه خاضعاً للعلاقات الإجتماعية بسبب الأوضاع العامة للمجتمع الإنساني الذي يصبح جزءاً منه بعد ولادته، وكذلك بفعل الشروط الخاصة التي يولد فيها مثل وضع عائلته الإجتماعي، والزواج، والأبوة، وواجبات الأبناء الخ ... وهي حالات أخلاقية تنتج بعض الحقوق، وتولّد بعض الواجبات .

هذه الحالة الإجتماعية يسمّيها بوفندورف حالة الطبيعة . وهي تتضمّن حقوقاً وواجبات للناس تجاه بعضهم البعض . ومن نسيان، أو ممارسة هذه الحقوق ومن إحترام أو إحتقار هذه الحقوق تتولّد حالتان أخلاقيتان متعارضتان في المجتمع : السلم والحرب .

وكما أن العلاقات التي تؤلف القوانين الأخلاقية للكائنات لا توجد إلا بأمر الله، كذلك فإن القوانين التي تحكم الدول لا توجد إلا من خلال تشريعات الأشخاص المعنويين الذين يتمتّعون بهذا الحق، والذين يقع عليهم فرض بعض القواعد، وبعض الموجبات . وأن كل قانون إنما يقوم على أمر من سلطة عليا، سواء أكانت سلطة الله أم سلطة الإنسان.

وبما أن لقوانين الطبيعة سلطة تامة لإلزام الناس، حتى ولو أن الله لم يزدها تأييداً بكلامه الموحى[2]، فإن القواعد التي تنجم عنها ترتدي طابعاً أخلاقياً، ويصبح القانون، على هذا الأساس، صفة أخلاقية نحصل من خلالها على سلطة على الأشخاص، أو لإمتلاك بعض الأشياء،

---

١. البارون صمويل دي بوفندورف، رجل قانون ومؤرخ ألماني عاش بين ١٦٣٢ – ١٦٩٤ .

٢.أنظر : توشار، المرجع السابق، ص : ٣٢٤ .

ويكون لنا بفضلها حق معيّن . كما يتحول الإرغام إلى خاصية أخلاقية نكون بموجبها مجبرين على تلقّي، أو تحمّل، أو القيام بأمر معين .
هذا، ويعتبر بوفندورف المنظر الحقوقي للقانون الطبيعي أو الحق، منظوراً إليه كحقٍ ضروري وثابت يستنتجه العقل من طبيعة الأشياء .

الباب الثاني : من العقد الإجتماعي إلى الحرية الإقتصادية .

كان من أبرز نتائج نظرية القانون الطبيعي، كما عرضها غروتيوس وبوفندورف، هو تبرير السلطة، مهما كانٍ شكلها بشرط أن تكون معقولة ومفيدة للمجتمع، بإعتبار أن ثمة حدوداً أخلاقية لا تستطيع أية سلطة تخطيها مهما بلغت درجة إطلاقيتها . إلا أن هذا المبدأ لن يبقى أساسياً في ممارسة السلطة في المراحل اللاحقة . وكان كتاب ومفكرون سياسيون سابقون قد طرحوا قضية السلطة بأساليب مختلفة. فمكيافيللي[١] إستبعد أوامر الأخلاق السائدة لينادي بإستقلال السياسة . وسيرفض بودان[٢] أي نوع من أنواع المشاركة في السيادة . وسينادي بوسويه[٣]، في مرحلة لاحقة، بضرورة الكتاب المقدّس في خدمة تمجيد الحكم الملكي المطلق والوراثي .
وبالمقابل، ستكون ردود الفعل المباشرة، على هذا الترويج لفكرة الحكم المطلق، العودة إلى نوع من المشاركة في إيجاد السلطة في المجتمع، بحسب «**عقد إجتماعي**» تمّ التوصل إليه بالإتفاق بين الحكام والمحكومين . وسيبرز من بين المدافعين عن نظرية العقد الإجتماعي ثلاثة مفكرين لامعين هم توماس هوبس وجون لوك، وجان جاك روسو.

---

١. نيقولا مكيافيللي، رجل دولة ومؤرخ إيطالي، عاش في فلورنسا بين ١٤٦٩-١٥٢٧ من أشهر مؤلفاته كتاب «الأمير» .

٢. جان بودان، إقتصادي وكاتب سياسي فرنسي، عاش بين ١٥٣٠-١٥٩٦، من أهم مؤلفاته كتاب «الجمهورية» .

٣. جاك بوسويه، رجل دين وكاتب فرنسي، عاش بين ١٦٢٧-١٧٠٤، من أشهر مؤلفاته «خطاب حول التاريخ الكوني» .

أ. رواد نظرية العقد الإجتماعي :

١. توماس هوبس Thomas HOBBES[1] .

عاش توماس هوبس في فترة مليئة بالإضطرابات والفوضى السياسية والأهلية في إنكلترا، حيث كان الصراع على أشدّه بين الملكيين وبين خصومهم الجمهوريين بقيادة كرومويل . وعندما إنتصر هذا الأخير في عام ١٦٤٠ على الملكية، إضطر هوبس للهرب إلى فرنسا، خوفاً من إنتقام الجمهوريين منه، بسبب وقوفه علناً إلى جانب السلطة الملكية . وبعد إقامة إستمرت أحد عشرة عاماً في فرنسا، عاد هوبس من جديد إلى إنكلترا، بعد نشر كتابه «**لوفايتان**» أو «**الوحش الأسطوري**»، لكن خوفاً هذه المرة من المهاجرين أنصار الملَكية الذين رأوا في كتابه دعوة للشعب إلى الخضوع للغزاة، أو لمغتصبي السلطة ما داموا قادرين على فرض الأمن، والإستقرار، وحماية أرواح المواطنين .

فما هي الفكرة الأساسية في كتاب «اللوفايتان» أو الوحش الأسطوري .

يرسم لنا هوبس الدولة على هيئة وحش كبير كاسر «**تمّ تصوره من أجل حماية الإنسان الطبيعي والدفاع عنه . السيادة هي روح مصطنعة تعطي الحياة والحركة للجسد كله . والثواب والعقاب هي أعصابه . وثروة وأموال جميع المواطنين هي قوته . وسلامة الشعب هي وظيفته والعدالة والقوانين هي عقله وإرادته المصطنعتين . الوفاق هو صحته، والتمرد هو مرضه، والحرب الأهلية هي موته**»[2] .

وهذا الوحش يمتلك سلطة سيدة فوق سلطة كل الأفراد الذين قبلوا بالتنازل عن كل حرياتهم وحقوقهم، والإتفاق في ما بينهم، بواسطة عقد إجتماعي، على الخضوع لسلطة مطلقة يوكلونها «لشخص ما» .

---

١. توماس هوبس، مفكر انكليزي، عاش بين ١٥٨٨-١٦٧٩، مؤلف كتاب «لوفايتان» أو «الوحش الأسطوري».

٢. أنظر : جان جاك شوفالييه : «أمهات الكتب السياسية من مكيافيللي إلى أيامنا»، ص : ٥٣ .

أما الأسباب الداعية لقيام مثل هذا العقد الإجتماعي فهي ضرورة الإنتقال من العصر الطبيعي إلى عصر المجتمع المدني المنظم . فما هو العصر الطبيعي في تفكير هوبس ؟

يحتل العصر الطبيعي، أو حالة الطبيعة، مكانة متميّزة في كتابات مفكري العقد الإجتماعي، كمقدمة لدراسة المجتمع المدني الذي تطلعوا إلى تحقيقه . وهو لا يعني الحالة البدائية التي كان الإنسان يعيش فيها في مراحل البشرية الأولى، بقدر ما يعني عدم تطبيق القانون بشدّة من أجل الحفاظ على المجتمع .

فإنسان العصر الطبيعي كان عدوانياً، وأنانياً، تحرّكه فقط غريزة البقاء، أي المحافظة على الذات، ودوافع المصالح الخاصة، دون الإهتمام بأمن الآخرين أو مصالحهم . وبما أن الناس في العصر الطبيعي كانوا يتمتعون بحقوق مطلقة، وحريات كاملة في ظل مساواة تامة في ما بينهم، فإن الصفات التي ذكرناها عن الإنسان أدّت لنشوب صراعات بين الأفراد .

فالعدوانية، والأنانية، وعدم الثقة بالآخرين، وغيرها من الصفات السلبية، لا تستطيع البروز إلا من خلال تحول الإنسان إلى ذئب لأخيه الإنسان، أي إلى سيطرة القوة . فالرغبة في القوة، مثلها مثل التطلّعات والإنفعالات، غير محدودة .

وبسبب المساواة بين الجميع، وغياب السلطة، تصبح القوة والحيلة هما القضيتان الرئيسيتان في الحرب . وفي هذه الحرب لا توجد مُلكية. ولا يوجد ما هو لك، وما هو لي . بل فقط يكون لكل واحد ما يستطيع أن يأخذ طالما أنه يقدر على المحافظة عليه، لأنه حيث لا يوجد سلطان مشترك لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد ظلم[1] .

وللخروج من حالة الطبيعة هذه، التي هي حرب الكل ضد الكل، وبدافِع الخوف من الموت، وبحافز من العقل، قرّر الأفراد التوافق على التخلي عن الحق المطلق في كل شيء، وعن حرياتهم الأساسية، وتفويض إدارة شؤونهم إلى شخص آخر . إلا أن هذا الإتفاق يتمّ بمعزل

---

١. المرجع السابق، ص : ٥٧ .

عن صاحب السيادة ولا يلزم أحداً سواهم . فالحاكم ليس طرفاً فيه . والعقد المتفق عليه هو عقد إجتماعي يتنازل بموجبه الأفراد عن كل حقوقهم، وحرياتهم الطبيعية مقابل توفير الأمن لهم .

ويؤدي نشوء هذه السلطة، في مرحلة الإنتقال من العصر الطبيعي إلى المجتمع المدني، إلى قيام الدولة . ويجب أن ترتكز هذه الدولة على قاعدة أخلاقية يكون القانون ضمانتها لإشباع غريزة المحافظة على النفس، وحماية الناس من الموت . وكلما إزدادت قوة الدولة، كلما أصبحت أقدر على القيام بمهمتها بشكل صحيح .

هوبس، الذي كان من أنصار السلطة المركزية القوية، أعطى الحاكم سلطة مطلقة بموجب العقد الإجتماعي . فعندما يتمّ إبرام العقد تصبح كل الحقوق والحريات التي فوّضها الناس إلى السلطة المطلقة حقوقاً غير قابلة للنقل، ولا تنفصل عن السيادة . لأن ما يحفظ الدولة ويسمح لها بتأدية مهامها هو السلطة التي يجب أن تكون غير قابلة للقسمة أو التجزئة . ومع الإقرار بأن السلطة المطلقة تسلب الأفراد حقوقهم وحرياتهم، إلا أنها بالمقابل تمنحهم الحياة، والأمن، والإستقرار.

وعلى هذه السلطة واجبات تجاه رعاياها يمكن تلخيصها على الوجه التالي :

١. أن على الحاكم تأمين الأمن لرعاياه، لأن أمان الشعب هو القانون الأسمى . وأمن الشعب يعني المحافظة على حياة المواطنين ضد كل الأخطار، وإفساح المجال أمامهم للتمتع بالمسرّات المشروعة في هذه الحياة .
٢. أن على الحاكم ضمان المساواة لرعاياه أمام القانون، وأمام الأعباء العامة .
٣. أن الحريات التي يسمح بها الحاكم للأفراد لا تشكل قيوداً على سلطة السيادة، كحرية البيع، والشراء، وإختيار المسكن الخ[1] .
٤. أن على الحاكم مراقبة الأفكار وإنتشارها في الدولة : **«فسلطة السيادة تكون حكماً يحدّد أي الآراء والمذاهب تعتبر بغيضة،**

---

١. أنظر : موسوعة العلوم السياسية – المرجع السابق، ص : ٣٧٨ .

وأيها يؤدي إلى السلام .. وأي الرجال سيراقب الأفكار والمذاهب في كل الكتب قبل نشرها .. إن الحكم الجيّد هو الذي يمتلك سلطة قوية للسيطرة على الآراء» .

٢. جون لوك John LOCKE[١] .

ولد جون لوك قبل ثورة كرومويل بثمانية أعوام، حيث سيقوم والده بالمشاركة في هذه الإنتفاضة ضد الملك شارل الأول . وقد درس لوك الطب إلى جانب إهتمامه بالفلسفة والسياسة، وتأثّر كثيراً بفلسفة ديكارت، وبآراء هوبس في العقد الإجتماعي، والتي تبدو واضحة في كثير من جوانب فلسفته السياسية، ولا سيما في كتابه «**بحث في الحكم المدني**»، حيث سينطلق لوك من نفس إفتراضات هوبس، أي من قبول وجود حالة فطرة يليها نشوء عقد إجتماعي، إلا أنه سيصل إلى نتائج مغايرة لتلك التي توصل إليها هوبس .

وهو يعتبر أنه حتى في حالة الفطرة أو الطبيعة، كان الإنسان يمتلك النضج العقلي أو الوعي، وتغمره مشاعر المساواة الطبيعية . وكان كل فرد يستطيع الحفاظ على حريته الشخصية، والتمتع بثمار عمله . ولم يكن ينقص آنذاك سوى وجود السلطة التي تستطيع ضمان مثل هذه الحقوق .

وهكذا، إتفق الأفراد على التنازل عن جزء من حقوقهم وإعطائها للدولة التي أصبحت تمتلك حق الإدانة والعقاب والدفاع عن حقوق الناس . وهذا التنازل عن جزء من الحقوق الفردية تمّ بموجب عقد . إلا أن هؤلاء الذين أصبحوا الآن يمتلكون السلطة العامة لا يستطيعون إساءة إستخدامها، لأن هذه السلطة منحت لهم لحماية حقوق الأفراد . وإذا ما قامت الحكومة بإساءة إستخدام هذه السلطة عن طريق خرقها لشروط العقد الإجتماعي، فإنه يصبح من حق الشعب عندئذٍ إستعادة

---

١. طبيب وفيلسوف إنكليزي، عاش بين ١٦٣٢ – ١٧٠٤ .

سلطته الأساسية، أو بالأحرى يصبح من حقّه الشرعي الإنتفاض والثورة[1] .

والمقاومة، برأي لوك، مشروعة في حالتين . الحالة الأولى، إذا كانت السلطة السياسية غير قانونية، وغير شرعية كما في حالة النظام المطلق الذي لا يجب وجوده في المجتمعات المدنية، أو إذا كانت السلطة تتناقض مع أهداف الحكومة والمجتمع وقانون الطبيعة .

والمقاومة هي حق وواجب على الأفراد الذين يُلزمهم قانون الطبيعة بحماية أنفسهم عن طريق وضع حد لتجاوز السلطة السياسية لصلاحياتها .

وقد رأى لوك بأن حرية الإنسان في المجتمع المدني تتمثّل في عدم خضوعه لأي سلطة تشريعية إلا تلك التي يتمّ إختيارها بالرضى، كما تتمثّل في عدم الخضوع لأي قانون ما لم يكن صادراً عن هذه السلطة .

والسلطة التشريعية تقوم عبر القانون . وهي السلطة العليا في الدولة لأنها تتجه إلى المحافظة على المجتمع، وهي أيضاً روح الهيئة السياسية التي يستمدّ منها أعضاء الدولة جميعاً كل ما هو ضروري لبقائهم وسعادتهم .

أما السلطة التنفيذية فإن دورها يقتصر على تطبيق القانون، وتنفيذه، وإحترامه .

وتقوم السلطة التامة التي يسمّيها لوك **«السلطة الفدرالية»** والتي ترتبط بالسلطة التنفيذية، بتولي قضايا العلاقات مع الخارج، والمعاهدات، والسلم والحرب وغيره[2] .

وإذا ما كان لوك يصرّ على تقسيم الصلاحيات، ووضعها بين أيدي سلطات ثلاث، فذلك لأنه يرفض كلياً فكرة السلطة المطلقة . إذ لا يمكن، برأيه، إضفاء الشرعية على الطغيان .

إن لوك كان سبّاقاً على غيره، ولا سيّما على مونتسكيو، في موضوع الفصل بين السلطات الثلاث . ولعلّ الفضل يرجع إليه لوحده

---

١. أنظر : ج. موسكا : «تاريخ المذاهب السياسية»، ص : ١٩٧ – ١٩٨ .

٢. ج.ج. شوفالييه، المرجع السابق، ص : ٩٣ – ٩٤ .

في هذه الفكرة الأساسية التي سيعمد مونتسكيو إلى شرحها وتفصيلها في كتابه روح الشرائع .

وبالمقارنة مع هوبس نرى بأن لوك إعتبر، على عكس هوبس، بأن الحاكم هو جزء من العقد الإجتماعي . لأن العقد يتمّ بين الأفراد من جهة والسلطة من جهة ثانية . ويبقى حق هؤلاء الأفراد ثابتاً في فسخ العقد عند قيام السلطة بالإعتداء على حقوقهم وحرياتهم . وللأفراد حق إبرام عقد جديد من أجل إختيار حاكم آخر، أو العودة إلى حالتهم الطبيعية الأولى في حالة قيام السلطة بالإخلال بتعهداتها .

٣. جان جاك روسو Jean Jacques ROUSSEAU[١] .

يعتبر روسو من أهم المفكرين السياسيين الذين تركت نظرياتهم آثاراً ملموسة في المجتمع الفرنسي والأوروبي . ولعل هذا التأثير يأتي من كون أن هذه المجتمعات كانت تنتظر آراء كتلك التي أتى بها هذا الفيلسوف . فما هي الخطوط العامة لنظرية روسو السياسية ؟ .

يمكن تلخيص الأفكار الأساسية لروسو بما يلي :

- إنتقد بقايا التقاليد الإقطاعية السائدة في المجتمع الفرنسي .
- هاجم الفساد وإنقسام المجتمع إلى طبقات شديدة التفاوت في الثروة .
- رفض فلسفة الحق الآلهي التي إستند إليها نظام الحكم في فرنسا.
- رفض الإصلاحات المعتدلة التي نادى بها فولتير والإقتصاديون الطبيعيون بإنشاء نظام ملكي مطلق مستنير .
- عارض أفكار مونتسكيو عن النظام ذي السلطات المتوازنة المقتبس عن النظام الإنجليزي .
- نادى بإقرار حريات الإنسان على أن تشمل العمال والفلاحين والطبقة الوسطى .
- طالب بالمساواة وبنظام ديموقراطي مباشر .

---

١. جان جاك روسو فيلسوف فرنسي عاش بين ١٧١٢-١٧٧٨، من أشهر مؤلفاته العقد الإجتماعي .

- ويعالج روسو أفكاره هذه بكثير من التفاصيل في كتبه ومؤلفاته، ولا سيما كتاب «**العقد الإجتماعي**» وكتاب «**أميل أو التربية**» وفي «**بحث حول اللامساواة بين البشر**»[1] .

وينطلق في نظريته من إعتبار المجتمع كائناً حيّاً كأي كائن آخر . وبما أن الكائن الحي له إرادة خاصة به، فكذلك المجتمع له أيضاً إرادة خاصة به هي الإرادة العامة أو ضمير الجماعة .

وهذه الإرادة العامة هي التي تصنع المعايير الأخلاقية المناسبة لأعضائها . والقوانين العادلة تنبع منها . وهي السلطة العليا المطلقة والنهائية التي تلزم كل أفراد المجتمع . وبما أنها الضامنة الوحيدة لحرية المواطنين، فإن على من يريد أن يكون حراً إطاعتها والخضوع لها . والسيادة هي المظهر الوحيد للإرادة العامة . وهذه السيادة لا تقبل التجزئة أو التنازل لأنها إرادة المجموع .

كذلك دافع روسو عن حقوق الفرد في الحياة، والمساواة، والحرية، والتملّك . وقال أن «**أول قوانين الإنسان هو قانون المحافظة على الذات**»، وهو حق طبيعي للفرد في حالة الحرب، إذ يمنع على المنتصر قتل المهزوم أو إسترقاقه .

ولكي يوفق روسو بين الحق المطلق للأفراد في الحرية، وبين السلطة المطلقة للسيادة كتعبير عن إرادة الشعب العامة، فقد عمد إلى تفسير موسّع لنظرية العقد الإجتماعي . إذ، برأيه، لم ينتقل الإنسان من العصر الطبيعي الذي كان فيه سعيدا إلى المجتمع المنظم إلا بعد تزايد السكان وتضارب مصالحهم . لذا قام الفرد بإبرام عقد مع أقرانه الآخرين يتمّ بمقتضاه أن يتنازل عن حرياته الطبيعية لقاء التعويض عليه بحريات مدنية كما تنازل عن سلطته إلى الجماعة .

وقد ميّز روسو بين ثلاثة أنواع من الحريات :

- الحرية الطبيعية، وهي سلبية برأيه، لأن أقصى ما تحققه هو عدم خضوع فرد لإرادة فرد آخر في حالة الطبيعة .

---

١. أنظر : موسوعة العلوم السياسية، المرجع السابق، ص : ٣٣٦ .

- الحرية المدنية، ويحصل عليها الفرد بعد إنتقاله إلى المجتمع المنظم حيث يعيش في ظل قوانين يصوغها بنفسه .
- الحرية الأخلاقية أو الإيجابية، وتعني إلزام الفرد بواجبات المواطن، أي التصرف بمحض إرادته من أجل تحقيق الخير المشترك .

وبما أنه كان متأثراً بتجربة الديموقراطية المباشرة في مدينة جنيف، التي ولد وعاش فيها حتى السادسة عشرة من عمره، فقد وجد أن هذا النوع من الديموقراطية هو أفضل أنواع الحكم .

والديموقراطية المباشرة لا تصلح، كما يعترف، إلا للدول الصغيرة، لأنها تضمن إجتماع المواطنين كلهم، وصدور القوانين عن مجموع الشعب، وتأكيد الإرادة العامة لسلطاتها بشكل يضمن الحقوق والحريات .

أما الديموقراطية غير المباشرة فهي دليل على الفساد السياسي، وسوء إستعمال الحكومة لسلطاتها، وتفضيل المصالح الخاصة على المصلحة العامة، وتحول النواب إلى سادة للشعب بدل أن يكونوا خدّاماً له . كما تؤدي إلى توسيع صلاحيات السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية، وهذه كلها إعتبارات تنتقص من الحقوق والحريات العامة .

إن مهمة الدولة الأساسية هي إضفاء الشرعية على العلاقات بين المواطنين عن طريق الإلتزام بالإمتناع عن تقنين عدم المساواة المبنية على المُلكية، وتدعيم المساواة القائمة على السمة الإنسانية الكامنة في كل البشر . وأن واجب الحكومة هو تطبيق القوانين، والمحافظة على الحريات، وتدبير حاجات الدولة، وحماية الفقراء ضد طغيان الأغنياء، وإتخاذ الإجراءات التنفيذية لمنع عدم المساواة الشديدة في الثروة .

وهذه القوانين يجب أن تعبّر عن الإرادة العامة . فالقانون لا يمكن أن يكون ظالماً لأنه من صنع مجموع الشعب . ودور الحكومة هو في تنفيذ هذه الإرادة الشعبية . فالموكلين «**بالسلطة التنفيذية ليسوا أسياداً**

على الشعب، بل هم مأموروه، وهو يستطيع أن يعيّنهم، وأن يخلعهم حين يشاء»[1] .

وأولى روسو إهتماماً خاصاً، بالتربية، إذ طالب بنظام تربوي يكفل حق الجميع في التعليم سوياً وبنفس الأسلوب، بحكم أنهم جميعاً متساوون في ظل دستور الدولة .

ولتخفيف فوارق الثروة بين الأفراد، إقترح روسو إقامة قطاع من المُلكية العامة، ومشاركة الناس في المشروعات العامة، وتحقيق المساواة في فرض الضرائب مع مراعاة تناسبها مع المُلكية، وعدم فرضها على ضرورات الحياة، وزيادتها كلما زادت إستفادة المواطن من خدمات الدولة .

وهكذا كان روسو يتطلع إلى إعادة بناء الفرد والمجتمع حتى لا يحدث صدام بين مصالحهما، وحتى تكون الغلبة لدوافع الطبيعة لدى الإنسان الذي نفى عنه صفة الشر الفطرية، وأعتبره خيّراً بطبيعته[2] . فالإنسان يولد حراً، ولكن المجتمع هو الذي يكبله بالأغلال . ولذا لا بد من إعادة تأسيس المجتمع القائم الفاسد، على قواعد جديدة . والعقد الإجتماعي، كما يقول، هو الذي يخلق المجتمع السياسي ويحوّل الفرد إلى مواطن يستفيد من مساواة وحرية أعلى بكثير من المساواة والحرية الطبيعية .

ب. فلاسفة عصر الأنوار :

كان لبداية «الثورة الصناعية»، وما حملته من تطور في الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية، تأثير على تطور النقاش الفكري، على المستويين السياسي والفلسفي، بحيث طغى هذا النقاش على مجمل الحياة الفكرية في القارة الأوروبية، وخاصة في فرنسا وإنكلترا . فقد حصل نوع من التفاعل الفكري بين هذين البلدين، وإنتشر تبادل الآراء والمواقف إنطلاقاً من رؤية واحدة تركز على الإنسان ودوره . وتنوّعت

---

١. أنظر : ج.ج. شوفالييه، المرجع السابق، ص : ٢٧٨ .

٢. أنظر : موسوعة العلوم السياسية، المرجع السابق، من ص : ٣٣٧ وحتى ٣٤٤ .

مواضيع النقاش لتشمل ميادين مختلفة كـالعلوم الإحيائيـة، والتـاريخ الطبيعي، والفضيلة، والمنفعة، والتقدم، والسعادة، والحرية، وغيرها من القضايا التي تدور حول محور واحد هو الفرد بأعتباره كائناً إجتماعياً. وكان من أبرز كتاب عصر الأنوار، مونتسكيو وفولتير اللذان تناولا في مؤلفاتهما العديد من المسائل السياسية والقانونية التي تركز على أفضل السبل الكفيلة بتطوير المجتمع من أجل تحقيق سعادة الإنسان .

١. مونتسكيو MONTESQUIEU[١] .

بدأ مونتسكيو طريقه للشهرة الأدبية في الثانية والثلاثين من عمره، عندما نشر أول مؤلفاته «**الرسائل الفارسـية** Lettres persanes» التـي كانت تتناول مسائل إنسانية كالحب، والأخلاق، والسياسة، والدين .

ثم طرح بعد ذلك نظريته السياسية الكبـرى فـي كتابـه «**روح الشرائع** Esprit des lois» الذي تعرّض لإنتقاد شديد من فولتير، بـسبب إفتقاره للترابط والتناسق على حد تعبيره . وسيبرّر مونتسكيو أسـلوب كتابه هذا بوجود الرقابة الصارمة التي كان يمكن أن تعرّضه للملاحقة . ويؤكد بأن الفلسفة، عندما تعبّر عن نفسها بوضـوح، يمكـن أن تهـدِّد القواعد الأخلاقية للمجتمع، لأن من واجبها إثارة ومناقـشة وتطـوير، مسائل صعبة، وأن لطريقته هذه في الكتابة وظيفة تربوية بإعتبار أنهـا تعتمد أسلوب الإتصال غير المباشر .

يبدأ «**روح الشرائع**» بمناقشة حـول القـوانين بـشكل عـام، أو العلاقات الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء . «**فالقوانين الطبيعيـة للسلوك الإنساني هي التي تحدّد حاجات الإنسان الملحّة، وهـي التـي ترسم الحدود والأهداف، وكذلك المعايير الأساسية لوجودنا**» .

ويختلف النوع الإنساني عما هو آلهـي أو حيـواني . ووجـوده متروك لتأثير الذكاء وليس الغريزة . وبطبيعتها لا تـستطيع الكائنـات الإنسانية، غالباً، التمييز بين أفضل الوسائل للإستجابة لأوامر قوانينهـا

---

١. شارل سيغوندا مونتسكيو، كاتب فرنسي عاش بين ١٦٨٩-١٧٥٥، من أهم مؤلفاته «الرسائل الفارسية» و «روح الشرائع» .

الطبيعية . والقوانين الطبيعية، برأيه، هي نوعية . وعلاقات الإنصاف سابقة على القانون الطبيعي . لأن الإنصاف أو العدالة يسبق المجتمع والذكاء، والإنسانية تفتقر لكليهما . وهناك فردية حادّة في قلب كل إنسان، مملوءة بالقلق، وتفتّش، بيأس، عن السلام والأمن .

ومع أنه يرفض حالة الطبيعة كما يراها هوبس، فإنه يختلف مع روسو، ويتفق من جديد مع هوبس على القول بأن حالة الطبيعة أو الفطرة هي حالة رعب وبؤس .

إن حالة الطبيعة ليست ساكنة، والإنسانية ستدرك سريعاً قيمة الملذّات والإمتيازات التي يمكن أن تحصل عليها من الحالة الإجتماعية. إلا أنه، وبكل أسف، ستكون النتيجة الأولى لهذه الحالة الإجتماعية هدّامة، لأنها ستقذف بالإنسانية إلى حالة الحرب . فبعد أن نفقد خشيتنا من الناس الآخرين، فإن حاجاتنا الإنسانية في الأمن والعيش المادي الرغيد، ستميل للسيطرة علينا، وستدفعنا لمحاولة إستغلال أقراننا، أو على الأقل، للمحافظة على أنفسنا بوجه إستغلالهم .

ولمواجهة مآسي حالة الحرب البدائية، أو الموجودة في حالة الفطرة، فإن العقل يكتشف أهمية بعض قواعد المعاملة بالمثل، الصالحة بشكل عام . وإذا ما طبقت هذه القواعد في القانون الوضعي، فإنها ستثبّت السلام، والأمن، ودرجة مرتفعة من العدالة داخل كل مجتمع مدني، وفي كل الظروف، ما عدا تلك الإستثنائية . لأن قوانين العقل تبرهن لنا بأن الطغيان، أو الحكومة القائمة على الإرهاب هي ضد الطبيعة . بيد أن مشكلة هذه القوانين هو أنها لا تؤكد لنا ما هي الحكومة الصالحة، بطبيعتها، لكل زمان ومكان، وهي لا تعطينا مبدأ شاملاً للشرعية قابلا للتطبيق مثل العقد الإجتماعي، أو رضى المحكومين . وهذا يعني أن تكون الإنسانية في حالة المجتمع ليست فقط نتاجاً للطبيعة، وإنما أيضاً للبيئات التاريخية والطبيعية المختلفة جداً . لأن «الروح العامة» لكل أمة تعطي لشعبها مجموعة ثانية من الحاجات شبه الطبيعية، أو طريقة وحيدة للتعبير عن الحاجات المشتركة مع بقية البشر. إن ما يقصده مونتسكيو بروح الشرائع هو «**تكييف وتعديل أهداف وتعاليم العقل على ضوء الروح العامة لكل أمة**»، ولذلك يستمر

في رؤية كل ما هو سياسي، وحق، وتشريع كعناصر أساسية في وجود كل مجتمع .

وبعد أن يصنّف شكل الحكومات، يتكلم مونتسكيو عن طبيعتها، أي **توزيع السلطة بين المؤسسات**، ومن ثم عن مبدئها . ويقول بأن أشكال الحكومات غير الطغيانية القائمة على مبدأ آخر غير الخوف لم تزدهر إلا في أوروبا الغربية تحت شكلين مختلفين : أولهما هو جمهورية المدينة، مثل البولس Polis الأثينية، وبعض الجمهوريات الحديثة كفينيسيا، وثانيهما هو المَلَكية الإقطاعية . وفي حين أن مبدأ الملكية هو الشرف، فإن مبدأ الجمهورية هو الفضيلة . وهي ليست الفضيلة الأخلاقية أو الدينية، بل فضيلة الوطنية المتحمّسة التي حثّت المواطنين على إخضاع طاقاتهم الأنانية لروح الأخوة الزاهدة، والعادلة . ويمتدح مونتسكيو، كثيراً، عظمة هذه الفضيلة، والحرية، والأمن، والمساواة الناجمة عنها .

ويستنتج بأن الدستور الإنكليزي، والنظام التجاري الإنكليزي، هما الوحيدان الصالحان . وأن إنكلترا هي الأمة الأولى والوحيدة في التاريخ المهيأة للحرية . وهي ليست حرية المشاركة في السلطة، بقدر ما هي توفير الأمن لكل مواطن، في حياته الشخصية والعائلية وبحثه عن الأملاك المادية، بمنأى عن كل إستغلال أو تهديد . ويعتبر بأن **«الروح التجارية»** تحمل في طيّاتها الزهد، والإقتصاد، والإعتدال، والعمل، والحكمة، والهدوء، والنظام، وأنها تنتج لدى الناس شعوراً بالعدالة الحقّة.

ويحاول مونتسكيو من خلال دراسته للدستور الإنكليزي توضيح السياق الدستوري الذي ينتج حداً أقصى من الحرية . وهذه الحرية لا تتحقق إلا عندما يقوم النظام السياسي في الدولة على أساس الفصل بين السلطات الثلاث : التنفيذية، والتشريعية، والقضائية . وإلا إذا ما تجمعت هذه السلطات كلها في إرادة واحدة، فردية أو جماعية، فإن مصير الحرية سيكون إلى التلاشي والزوال[١] .

---

١. أنظر : قاموس الفكر السياسي، من ص : ٥٣٨ إلى ص : ٥٤٥ .

٢. فولتير VOLTAIRE[١] .

يعتبر فولتير من أهم مفكري عصر الأنوار، ومن أكثرهم شهرة عالمية . وهو يعكس في كتاباته تلك الحركة التحررية التي تميّز بها ذلك العصر، والتي حاولت، أساساً، تحرير العقل الإنساني من التطير، وبشكل خاص من **الخرافات الدينية**، وإستخدام هذا العقل المتحرر في الإصلاحات السياسية والإجتماعية .

يعالج فولتير في كتاباته «**الرسائل الفلسفية**» و«**المعجم الفلسفي**» و «**تعليقات على روح الشرائع**»، مسائل أساسية تتناول الدين، والسلطة، والثروة، والملكية، والإصلاحات **الهادفة لصيانة حقوق الإنسان** .

وهو، بالنسبة للدين، يهاجم الخرافات والتعصّب . وعداؤه لرجال الدين شديد جداً . إلا أنه لا يصل إلى درجة الإلحاد الواضح . إذ أنه يقر بأنه «**يجب أن يكون للمرء دين وأن لا يصدق الكهنة**»، ويعترف بأن لديه أرضية دينية أصيلة تنطلق من الإيمان «**بالله الذي يحسّ به الفكر لا القلب**» . ويعتبر فولتير بأن الكفاح الحقيقي هو ذلك الذي يكون من أجل الحسّ العام، إذ «**يجب على الإنسان أن يريق دمه من أجل خدمة أصدقائه والإنتقام من أعدائه، ومن غير ذلك لا يستحق المرء أن يسمّى إنساناً**» .

وبما أنه كان يعتبر إنكلترا مرآة للحرية، فإنه رأى بأن «**الحرية والملكية هي صرخة الطبيعة**»، وامتدح بقوة الدستور الإنكليزي، وطالب بسلطة قوية مركزية من أجل تأسيس الحرية . وأكّد فولتير بأن المظالم التي يتعرض لها الناس ليست من صنع الحكومة، وإنما من صنع الهيئات الحاكمة بإسمها مثل القضاة والنبلاء وغيرهم .

وبسبب أصوله الغنية، إمتدح فولتير الترف والثروة، وأعتبر أن المساواة هي في الوقت نفسه **الأمر الأكثر طبيعية والأكثر وهمية** . ولا بد، في رأيه، من وجود طبقات مختلفة، ومن توجيه العلم للبرجوازيين

---

١. فرانسوا ـ ماري أرويه فولتير، فيلسوف ومفكر فرنسي عاش بين ١٦٩٤-١٧٧٨، من أشهر مؤلفاته «القاموس الفلسفي» .

فقط، لأنه «**عندما يخوض الرعاع في التفكير، فإن كل شيء مآله للضياع**» .

لكن هذا كله لم يمنع فولتير من المناداة بالإصلاحات بصوت عال. وهذه الإصلاحات يجب أن تكون إدارية ومدنية . وأن توجه لخدمة حقوق الإنسان، مثل منع التوقيف التعسفي، وإلغاء التعذيب، وعقوبة الإعدام، وضمان حرية الفكر والتعبير، ووحدة التشريع، وتناسب العقوبة مع الجريمة، وتحصيل أفضل للضرائب، وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية وغيرها[1] .

إن حقوق الإنسان هي «**حرية الإنسان الكاملة في شخصيته وأملاكه، ومخاطبة الأمة بواسطة قلمه، وألا يحاكم إلا من قبل هيئة قضائية مكوّنة من أشخاص مستقلين، وألا يصدر عليه أي حكم إلا بحسب النصوص الدقيقة للقانون، وأن يمارس، بسلام، الدين الذي يشاء**» .

فولتير الذي يربط بين الفكر والعمل يعتبر بأن مشكلة الحرية ليست فقط نظرية، وإنما هي قبل كل شيء عملية . **فأن تكون حراً يعني أن تعرف حقوق الإنسان، وأن تعرف هذه الحقوق يعني أن تدافع عنها .** من هنا، فإن حرية الفكر والكتابة، أي وسائل الدفاع عن هذه الحقوق، هي أولى هذه الحريات، وأن أول مرحلة في عملية تحرير الإنسان يجب أن تقتصر على إعتبار هذه الحقوق ثابتة وغير قابلة للتنازل[2] .

ج. أنصار الحرية الإقتصادية .

شملت نظرية الحرية الإقتصادية القارتين الأوروبية والأميركية، وكانت بداية لبروز النظام الإقتصادي الليبرالي القائم على حرية المنافسة، والمبادرة الفردية، والخضوع لقوانين السوق المتمثلة في العرض والطلب .

---

١. أنظر : توشاد، المرجع السابق، المجلد الثاني، ص : ٤٠٢ وما يليها .

٢. أنظر : Danièle Lochak، مرجع سابق، ص : ١٧ .

المصادر

باللغة العربية :

١. د. محمد حميد الله الحيدر آبادي : «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»، القاهرة، ١٩٥٦ .

٢. د. منيف الرزاز : «الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة» .

٣. د. ميشال الغريب : «الحريات العامة في لبنان والعالم»، منشورات الإتحاد الوطني لطلاب الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٨ .

٤. د. صبحي المحمصاني : «أركان حقوق الإنسان»، منشورات دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩ .

٥. ... : «تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة»، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثانية ١٩٨٦ .

٦. ... : «جيران في عالم واحد»، كتاب عالم المعرفة، الكويت، أيلول ١٩٩٥ .

٧. حسين جميل : «حقوق الإنسان في الوطن العربي»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦ .

٨. حسين جميل : «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي» في كتاب «الديموقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ .

٩. د. محمد عبد القادر حاتم : «الرأي العام»، منشورات مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٢ .

١٠. د. خضر خضر : «مفاهيم أساسية في علم السياسة»، منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ١٩٩٩ .

١١. موريس دوفرجيه : «في الديكتاتورية»، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٥

١٢. د. أدمون رباط : «الوسيط في القانون الدستوري العام»، منشورات دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤ .

١٣. د. عزمي رجب : «مبادئ الإقتصاد السياسي»، منشورات دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤ .

١٤. د. حسن صعب : «علم السياسة»، منشورات دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦ .
١٥. د. محمد عصفور : «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية»، في كتاب «الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ .
١٦. د. نقولا عطية : «النظم والمذاهب وتطورها في العالم القديم والحديث»، بيروت ١٩٦٧ .
١٧. د. محمد عمارة : «الإسلام وحقوق الإنسان»، كتاب عالم المعرفة، الكويت .
١٨. د. رامز عمار : «حقوق الإنسان والحريات العامة»، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٠ .
١٩. مورتون كابلان : «الدولة والمعارضة في السلم والحرب»، منشورات دار الآفاق الجديدة .
٢٠. د. كريم يوسف كشاش : «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة»، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٨٧ .
٢١. دانيال كولار : «العلاقات الدولية»، ترجمة د. خضر خضر، منشورات دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ .
٢٢. عبد الله وجوزف مغيزل : «حقوق الإنسان الشخصية والسياسية»، بيروت ١٩٧٢ .
٢٣. د. حسين مروة : «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية»، منشورات دار الفارابي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠.
٢٤. روبرت م. ماكيفر : «تكوين الدولة»، ترجمة د. حسن صعب، منشورات دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤ .
٢٥. د. محمد سعيد مجذوب : «الحريات العامة وحقوق الإنسان»، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان .
٢٦. «موسوعة العلوم السياسية»، جامعة الكويت، ١٩٩٤ .
٢٧. لسلي ليبسون : «الحضارة الديموقراطية»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت .
٢٨. سيمور مارتن ليبست : «رجل السياسة»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت .

٢٩. د. حسن نافعة : «الأمم المتحدة في نصف قرن»، كتاب عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٥ .
٣٠. جهاد نعمان : «حقوق الإنسان في العالم العربي : الواقع اللبناني»، منشورات دار نعمان للثقافة، جونية، ١٩٩٢ .
٣١. لويس هال : «الناس والأمم»، منشورات مؤسسة سجل العرب، القاهرة.
٣٢. مجموعة القوانين اللبنانية .

En Français :

1. Raymond ARON : «Essai sur les libertés», éd. Calmann – Lévy, Paris, 1965 .
2. Ch. BRUNOLD et J. JACOB : «Lectures sur les problèmes de la pensée contemporaine», éd. Bélin, 1970 .
3. Jean-claude BUHRER, claude B. LEVENSON : «L'onu contre les droits de l'homme», éd. Mille et une nuits, Paris, 2003 .
4. Georges BURDEAU : «La Démocratie» éd. Seuil, Paris, 1956 .
5. Georges BURDEAU : «Traité de science politique», éd. L.J.D.U. Paris, 1970 .
6. Daniel COLARD : «Droit des relations internationales, documents fondamentaux», éd. Masson, Paris 1983 .
7. Daniel COLARD : «Les relations internationales», éd. Masson, Paris, 1977 .
8. Claude –Albert COLLIARD : «Libertés publiques», éd. Dalloz, Paris, 1975 .
9. Louis CAVARĒ : «Droit international public positif», éd. A. Pédone, Paris 1967.
10. Robert CHARVIN, Jean Jacques SUEUR :«Droits de l'homme et libertés de la personne», éd, Litec, Paris, 2000 .
11. Jean Jacques CHEVALIER : «Les grandes oeuvres politiques», éd. A. colin, Paris, 1954 .

12. Jean Jacques CHEVALIER : «Histoire des institutions et des régimes politiques en France», éd. Dalloz, Paris, 1972 .
13. Maurice DUVERGER : «Constitutions et documents politiques», éd. F.U.F., Paris, 1968 .
14. Jacques ELLUL : «Histoire des institutions», éd. P.U.F., Paris 1972 .
15. Jean –Jacques GRANDINI : «Les droits de l'homme», éd. Librio, Paris 1998.
16. André LALANDE: «Vocabulaire Technique et critique de la philosophie», éd. P.U.F., Paris 1972 .
17. Danièle LOCHACK: «Les droits de l'homme», éd. la Découverte, Paris, 2002 .
18. Gilles LEBRETON: «Les droits fondamentaux de la personne humaine», éd. L'Harmattan, Paris 1998 .
19. Georges MOSCA : «Histoire des doctrines politiques», éd. Payot. Paris, 1965 .
20. Karl MARX, F. ANGELS : «Manifeste communiste», éd. Sociales, Paris, 1965 .
21. Jean MORANGE : «Libertés publiques», coll. Que sais-je ? éd. P.U.F., Paris, 1982 .
22. Paul REUTER et André GROS : «Traités et documents politiques», éd. P.U.F., Paris, 1982 .
23. Jean-Francois REVEL : «Le regain Démocratique», éd. Fayard, Paris, 1972 .
24. Hassan – Tabet RIFAAT : «Les libertés publiques en droit positif libanais», Beyrouth, 1965 .
25. Jean ROCHE, André POUILLE : «Libertés Publiques et droits de l'homme», éd. Dalloz. Paris, 1999 .
26. K. SCHILLING : «Histoire des idées sociales», éd. Payot. Paris, 1962 .
27. Jean-Pierre THERON et Jacques MOURGEON : «Libertés publiques», éd. P.U.F., Paris, 1979 .

28. Jean TOUCHARD : «Histoire des idées politiques», éd., P.U.F., Paris 1971 .
29.Dominique TURPIN : «Les libertés publiques», éd, gualino, Paris, 2000 .
30. Patrick WACHSMANN : «Libertés publiques», éd. Dalloz, Paris, 2000 .
31. «Dictionnaire de la pensée politique», éd. Hatier, Paris, 1989 .
32. «Encyclopédie Larrousse», T. 10 .
33. Réseau d'Internet .



الفهرست

الصفحة

الصفحة

الصفحة

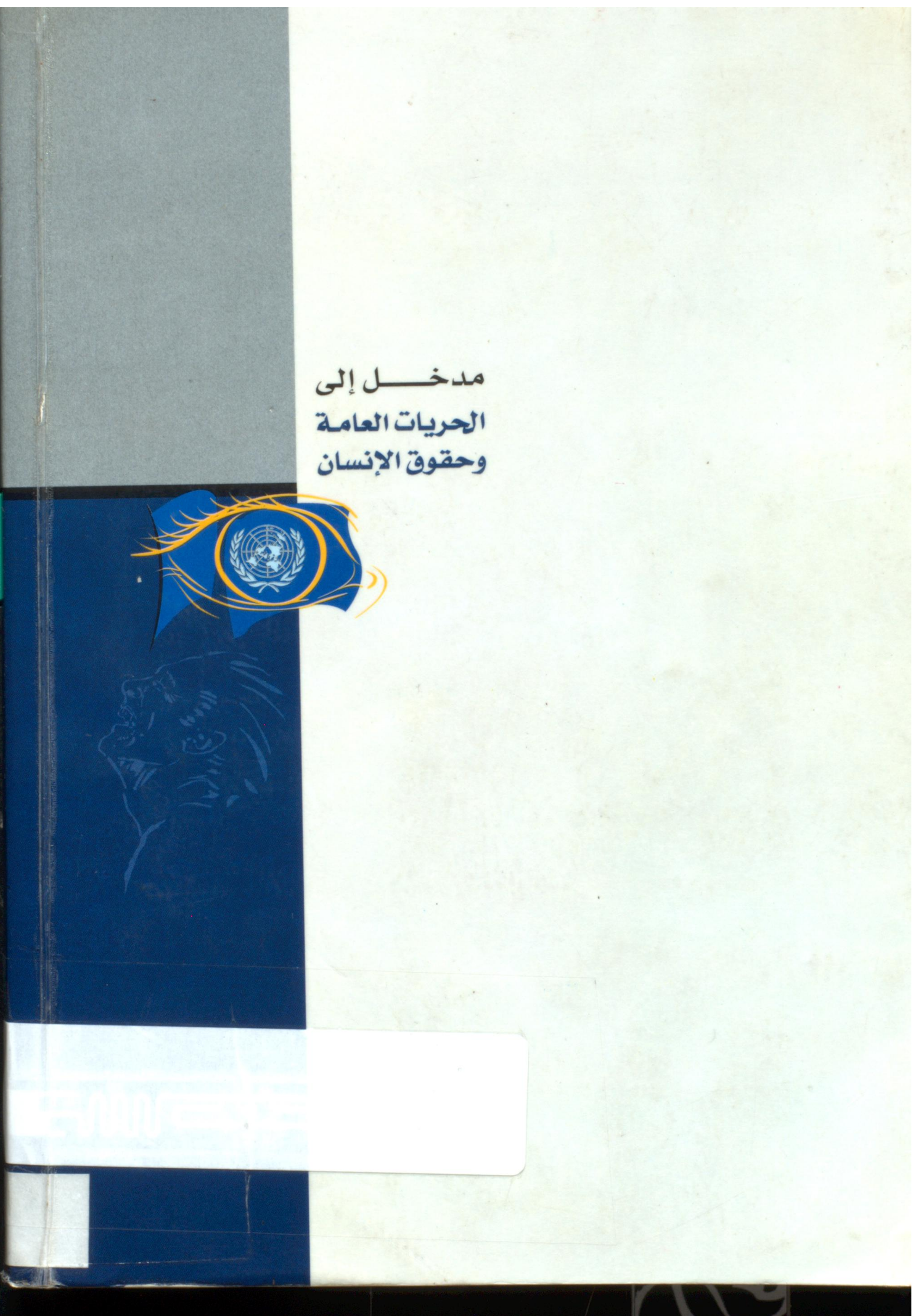
الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة


مدخـــل إلى
الحريات العامة
وحقوق الإنسان